Die Panoplia Dogmatica

des Euthymios Zigabenos

Untersuchung ihrer Anlage und Quellen, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät

der Königlichen Universität Breslau

im Jahre 1909 vorgelegt und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht

von

Jacob Wickert,

Privatgeistlicher der Diözese Trier.

Berlin 1910.

Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke)

Linienstraße 158.

Genehmigt auf Antrag des Referenten

Herrn Professors Dr. phil. und theol. J. Pohle.

Die Abhandlung erscheint in der Zeitschrift „Oriens Christianus, Römische Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients“ Jahrgang VII, Rom.

Vita.

Am 24. Februar 1880 wurde ich, Jakob Wickert, zu Reckershausen, Kreis Simmern, Rheinland, geboren. Meine Gymnasialstudien machte ich am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium in Trier. Nach Absolvierung derselben (1901) studierte ich im dortigen Priesterseminare Philosophie und Theologie und wurde Ostern 1905 zum Priester geweiht. Zwei Jahre war ich alsdann in Neuwied am Rhein als Kaplan in der Seelsorge tätig. Seit 1907 studiere ich an der Universität Berlin. Das Examen rigorosum pro doctoratu bestand ich am 8. Januar 1909 zu Breslau.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543102_0050

Meinem Vater

in dankbarer Liebe

gewidmet.

Vorwort.

Mit vorliegender Abhandlung beabsichtigt der Verfasser, einen kleinen Beitrag zu liefern, der für die Kenntnis der mittelalterlichen byzantinischen Theologie nicht ohne Nutzen und Interesse sein dürfte. Zwar ist es nicht das erstemal, daß die Aufmerksamkeit auf die Panoplia dogmatica des Euthymios Zigabenos gelenkt wird, aber die hier erstrebte genauere und ins einzelne gehende Analyse dieses Werkes ist bis jetzt nicht geliefert worden. Vor allem hat sich der Verfasser bemüht, neben der Quellenuntersuchung eine klare und übersichtliche Darstellung des dogmatischen Gehaltes zu geben, wie ihn das Sammelwerk des Euthymios aufweist, eine Aufgabe, die bei der Eigenart des Werkes nicht gerade leicht war. Bezüglich der Literatur, soweit sie für den behandelten Gegenstand in Frage kam, sei bemerkt, daß sowohl die ältere als neuere herangezogen wurde, daß aber erstere größtenteils als belanglos sich erwies.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Lebens- und Zeitverhältnisse des Euthymios Zigabenos. Veranlassung zur Entstehung der Panoplia . . Seite 9

Zweites Kapitel.

Anlage und Quellen der Panoplia . . . . . „ 23

Drittes Kapitel.

Der dogmatische Gehalt der Panoplia . . . . . „ 52

I. Ihre positive Darstellung der Glaubenslehre:

§ 1. Die Lehre von Gott im allgemeinen . . . „ 52
§ 2. „ „ „ der Dreifaltigkeit . . . . „ 55
§ 3. „ „ „ der Schöpfung . . . . . „ 58
§ 4. „ „ „ der Menschwerdung . . . „ 60

II. Ihre Polemik gegen die Häretiker:

§ 1. Gegen die Juden.
§ 2. „ „ Gnostiker und Manichäer.
§ 3. „ Sabellios.
§ 4. „ die Arianer.
§ 5. „ „ Apollinaristen.
§ 6. „ „ Nestorianer.
§ 7. „ „ Monophysiten.
§ 8. „ „ Aphthartodoketen.
§ 9. „ „ Theopaschiten.
§ 10. „ „ Monotheleten.
§ 11. „ „ Pneumatomachen.
§ 12. „ „ Lateiner.
§ 13. „ Origenes.
§ 14. „ die Armenier, Paulikianer, Messalianer, Bogomilen und Sarazener.

Viertes Kapitel.

Beurteilung der Panoplia.

Erstes Kapitel.

Lebens- und Zeitverhältnisse des Euthymios Zigabenos. Veranlassung zur Entstehung der Panoplia.

So entsprechend es auch wäre, zu Beginn vorliegender Abhandlung ein umfassendes Lebensbild des Euthymios zu entwerfen, ihn von der Stätte seiner Geburt durch seine Studien zu begleiten bis zur Höhe jener Geistesbildung und theologischen Gelehrsamkeit, durch die er als der bedeutendste byzantinische Theologe des beginnenden zwölften Jahrhunderts gefeiert wurde, so bieten doch die bis jetzt erschlossenen Quellen dazu so gut wie kein Material und lassen nur Vermutungen übrig. Am meisten Aufschluß über seine Persönlichkeit sollte man wohl von seinen eigenen Schriften erwarten; aber in ihnen tritt der Verfasser meist ganz in den Hintergrund, und Angaben, die seiner Person gelten, sind äußerst selten. Ganz persönlich ist zwar eine kleine Schrift gegen die Bogomilen gehalten, worin Euthymios von einer Reise nach Jerusalem erzählt, auf der er mit einem bogomilischen Mönch zusammentraf; aber auch hier erfahren wir, zumal diese Schrift nur zum Teil auf uns gekommen ist, nur wenig über seine Lebensumstände. Anna Komnena, die Tochter des byzantinischen Kaisers Alexios, tut in ihrem Geschichtswerk des Euthymios rühmlich Erwähnung[1]), und ihre Worte bilden zugleich das einzige Zeugnis über ihn von seiten seiner Zeitgenossen. So kommt es, daß insbesondere das Vorleben

[1]) Migne 131, 1176 B. — So oft im folgenden die Patrologia Mignes zitiert wird (M.), ist immer die series graeca gemeint.

des Euthymios für uns in völligem Dunkel liegt, und daß wir uns nicht einmal den Beinamen, den er trägt, zuverlässig erklären können. Euthymios wird in den Handschriften sowohl *Ζυ[ι]γαβηνός* wie *Ζυ[ι]γαδηνός* genannt. Matthäi, der einige seiner Werke herausgegeben hat, denkt dabei an eine Zusammensetzung aus *ζυγός* und *βαίνω* bzw. *δέω* — demnach hieße also *Ζυγαβηνός* oder *Ζυγαδηνός* der unter dem Joch Einherschreitende bzw. der an das Joch Gefesselte und deutete wohl auf das klösterliche Leben des Euthymios — und gibt auf Grund der Handschriften der Lesart *Ζυγαδηνός* den Vorzug[2]). Ullmann hingegen hält es für wahrscheinlich[3]), daß die Bezeichnung Zygadenus auf einen etwaigen Ort Zygados zurückzuführen sei, wo, wie er meint, Euthymios entweder geboren wurde oder die ersten Jahre seines klösterlichen Lebens verbrachte. Aber auch diese Ansicht wird durch keine Gründe gestützt und kann nur als eine reine Vermutung gelten, solange wir nicht durch die etwaige Auffindung neuer Quellen über das Vorleben des Euthymios genauer unterrichtet werden. Dem bis jetzt vorliegenden Quellenmaterial läßt sich bezüglich der Lebensumstände unseres Theologen nur zweierlei mit Gewißheit entnehmen; zunächst, daß seine Blütezeit in die letzten Dezennien der Regierung des Kaisers Alexios Komnenos (1081—1118) fällt, und daß demnach seine Geburt in die zweite Hälfte des elften Jahrhunderts zu setzen ist[4]). Ferner sagt uns Euthymios in der bereits

[2]) Für die Lesarten, die in der ersten Silbe statt *υ* ein *ι* haben, hält Matthäi eine etymologische Deutung für ausgeschlossen. Vgl. seine Vorrede zum Evangelienkommentar des Euthymios, abgedruckt M. 129, 14.

[3]) *Theol. Studien und Kritiken*, Hamburg 1833, Bd. 6, S. 663.

[4]) Bei Nik. Kalogeras, *Euthymii Zigabeni Commentarius in XIV epistolas Sancti Pauli et VII catholicas*, 2 Bde, Athen 1887, ist in der Vorrede gesagt (S. 14), schon im Jahre 1083 (*μεθ' ἓν ἀπὸ τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἔτος*) habe Alexios, da damals die Sekte der Bogomilen aufgetaucht sei, den Euthymios in seinen Verkehr gezogen und ihn mit der Abfassung der *Panoplia* beauftragt. Er beruft sich dafür (S. 16) auf die Worte der Anna Komnena (M. 131, 1168 B): „*Μετὰ ταῦτα τοῦ ἔτους διαπεύοντος τῆς βασιλείας αὐτοῦ μέγιστον ἐπεγείρεται νέφος αἱρετικῶν (Βογομίλων).*“ Wäre dieses Argument stichhaltig, so müßte die Geburtszeit des Euthymios

erwähnten Schrift gegen die Bogomilen, daß er *μόναχος ἀπὸ τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς Περιβλέπτου* gewesen ist, also ein Mönch jenes berühmten, der Gottesmutter geweihten Klosters, das bei Konstantinopel in der Nähe des Meeres von dem Kaiser Romanos Argyros (1029—1034) gegründet und von Nikephoros Botoniates (1078—1081) erneuert worden war[5]). Hier mag Euthymios wohl den größten Teil seines Lebens verbracht haben, um in seiner stillen, einsamen Zelle an der Hand der Kirchenväter dem Sinne der hl. Schriften nachzuforschen. Denn daß die Exegese sein eigentliches Arbeitsfeld war, dafür zeugt sein literarischer Nachlaß, der nach Inhalt und Umfang überwiegend der Erklärung der hl. Schrift gilt. Euthymios hat Kommentare geschrieben zu den Psalmen, den Evangelien, den Paulusbriefen und zu zehn Liedern der hl. Schrift, und es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Werke für die Exegese in der damaligen Zeit einen hohen Aufschwung bedeuteten. Mit welcher Liebe sich Euthymios dieser Art von Be-

weit in die erste Hälfte des elften Jahrhunderts hinaufgerückt werden, da er, wie Kalogeras mit Recht annimmt, doch wohl schon gereiften oder vielleicht schon vorgeschrittenen Alters war, als er zum Kaiser in Beziehung trat. Aber es ist mir unverständlich, wie Kalogeras auf Grund der zitierten Worte Annas auf das Jahr 1083 kommen kann. Denn abgesehen davon, daß Anna von einem (!) Jahre seit dem Regierungsantritt des Alexios nichts sagt, führt der Zusammenhang ihrer Worte unzweideutig zu einer ganz anderen Zeitbestimmung für das Auftauchen der Bogomilen. Vorher erzählt nämlich Anna von dem großen Kriege ihres Vaters gegen die Türken, der im Jahre 1117 mit dem Frieden in Akroinon endigte. „Nach diesen Vorgängen" wird ihrem Bericht zufolge die Sekte der Bogomilen entdeckt, also nicht zu Anfang, sondern vielmehr gegen Ende der Regierung des Alexios. Auch der Bericht des Chronisten Zonaras erweist die von Kalogeras gegebene Zeitbestimmung als zu früh angesetzt. Zonaras spricht im achtzehnten Buch seines Geschichtswerkes von der Eroberung der Städte Nikaia, Antiocheia und Jerusalem durch die Kreuzfahrer (1099) und fährt dann fort: „*Αἵρεσις δέ τις κατὰ τοὺς χρόνους τούτους ἀναπέφηνε μυσαρά, ἡ τῶν βογομίλων*" (M. 135, 305 B). Aus diesen beiden Berichten, von denen der Annas wegen seiner größeren Ausführlichkeit ohne Frage der genauere ist, ergibt sich mit Sicherheit, daß erst nach 1100 jene Vorgänge sich abgespielt haben, die Euthymios an den Hof des Kaisers führten.

[5]) Nähere Angaben über dieses Kloster macht Kalogeras a. a. O. S. 15 u. 18.

schäftigung widmete, mag man seiner Vorrede zum Psalmenkommentar entnehmen. Das begeisterte Lob, das er hier den Psalmen Davids spendet, die hohe Bedeutung, die er ihnen für alle Lebenslagen beimißt, der reiche Inhalt, den er in ihnen aufgespeichert findet, endlich der sorgfältige Fleiß, mit dem er bei ihrer Erklärung zu Werke gehen will, um ihren vollen Sinn zu erfassen: das alles läßt uns Euthymios als einen Mann erkennen, der die Erklärung der hl. Schrift als Haupt- und Lieblingsbeschäftigung pflegte und ihr seinen ganzen Fleiß zuwandte. Deshalb mag man es denn auch als eine wohlverdiente Ehre erachten, daß seine Leistungen auf diesem Gebiete bis auf den heutigen Tag anerkannt und teilweise mit hohem Lobe bedacht worden sind. So sagt z. B. Schröckh in seiner Kirchengeschichte[6]: „Zu einer Zeit, da die gelehrte und gründliche Auslegung der hl. Schrift in beiden Kirchen schon so sehr gesunken war, machen zween griechische Exegeten eine angenehme Ausnahme in diesem ihrem Schicksal", und als ersten derselben nennt er dann Euthymios. Von seinem Evangelienkommentar sagt Richard Simon unter Berufung auf Maldonat: „Il y a peu de Commentateurs Grecs, qui ayent interprété le texte des Evangiles avec autant d'exactitude et de jugement que l'Auteur, qu'on nomme ordinairement Euthymius"[7]. Dieses Urteil hat zu Beginn des vorigen Jahrhunderts Rosenmüller[8] vollauf bestätigt, und ein Blick in exegetische Werke der neuesten Zeit wie die von Bisping, Knabenbauer, Schanz u. a. zeigt, daß man auch heute noch den Arbeiten des Euthymios auf dem Gebiete der Exegese Anerkennung zollt.

Aber nicht bloß als bedeutender Exeget steht Euthymios in den Annalen der griechischen Kirche verzeichnet, sondern bei seinen Zeitgenossen besaß er auch den Ruf eines tüchtigen Grammatikers und Rhetorikers und, was

[6]) *Christliche Kirchengeschichte*. Leipzig 1768—1803, Bd. 28, S. 305.

[7]) *Histoire critique des principeaux Commentateurs du Nouv. Test.*, abgedruckt bei M. 129, 17.

[8]) *Historia interpretationis librorum sacrorum*. Lipsiae 1813, Pars IV, p. 325 s.

uns am meisten interessiert, eines unübertroffenen Dogmatikers. Dieses Lob spendet ihm Anna Komnena im fünfzehnten Buch ihrer *Alexias*, wenn sie ihn nennt: „γραμματικῆς δὲ εἰς ἄκρον ἐληλακότα καὶ ῥητορικῆς οὐκ ἀμελέτητον ὄντα καὶ τὸ δόγμα ὡς οὐκ ἄλλος τις ἐπισταμένον“[9]). Indessen kann man wohl sagen, daß Euthymios, falls er den Regungen seines eigenen Herzens überlassen geblieben wäre, wohl nie zur Feder gegriffen hätte, um ein großes dogmatisches Werk zu schreiben. Denn nicht eigene Initiative, sondern lediglich fremde Einwirkung ist es gewesen, die ihn auf dieses neue Feld literarischer Betätigung führte. Kein Geringerer als der Kaiser Alexios hat ihn dazu bestimmt, jene *Δογματικὴ Πανοπλία* zu verfassen, in der er seine gerühmten Kenntnisse in der Glaubenslehre niederlegen und der Intention des Kaisers entsprechend zum Nutzen für Mit- und Nachwelt verwerten sollte. Weil dieses dogmatische Werk des Euthymios, das Gegenstand vorliegender Abhandlung sein soll, mit der damaligen Gestaltung der Verhältnisse im byzantinischen Kaiserreiche in engem Zusammenhang steht und sie gleichsam zum Ausgangspunkt und Hintergrunde hat, so wird es zum besseren Verständnis von Nutzen sein, auf die damaligen Zeitverhältnisse kurz einzugehen.

Zur Zeit des Alexios wucherte in den nördlichen Provinzen des Reiches, namentlich in Thrakien, ein vielgestaltiges Sektenwesen, das teils offen, teils versteckt Tendenzen verfolgte, die nicht weniger das Wohl des Staates wie das der Kirche mit Gefahr bedrohten. Als diejenige Sekte, die damals am stärksten im byzantinischen Kaiserreich vertreten war, haben jedenfalls die Paulikianer zu gelten. Diese Sektierer hatten sich seit der Entstehung ihrer Sekte im siebten Jahrhundert allmählich über Syrien, Mesopotamien und Armenien verbreitet, gewannen aber im weiteren Verlauf ihrer Geschichte auch in den nördlichen Gegenden des byzantinischen Reiches Boden, da nach dem Berichte der griechischen Geschichtschreiber zu wieder-

[9]) M. 131, 1176 B.

holten Malen Paulikianer nach Thrakien verpflanzt wurden. So erzählt der Chronograph Theophanes[10], daß schon der Kaiser Konstantin Kopronymos (741—775) Paulikianer in Thrakien angesiedelt habe, und zwar tat er es, wie wir von Kedrenos hören[11], weil die Bevölkerung Thrakiens durch eine Seuche große Einbuße erlitten hatte. Zum zweitenmal wurden Paulikianer nach Thrakien verpflanzt durch den Kaiser Tzimiskes (969—976). Nach dem Berichte Zonaras'[12]) gaben ihm dazu die Bitten des Patriarchen Theodoros von Antiochia Veranlassung, da dieser der weiteren Verbreitung der Sekte entgegenarbeiten wollte. Anna Komnena hingegen nennt mehr politische Ziele, die Tzimiskes dabei verfolgte. Sie erzählt[13], Tzimiskes habe die Paulikianer um Philippopolis angesiedelt, um durch sie die Hämusgrenze zu schützen und den dort andrängenden Skythen einen Menschenschlag gegenüberzustellen, der ihnen an Kraft und Urwüchsigkeit nicht nachstehe. Denn nach Annas Schilderung waren die Paulikianer fanatische und rohe Gesellen, die am Kriegshandwerk ihre besondere Freude hatten, für ihre eigene Person die Gefahren verachteten und gegen andere eine blutdürstende Grausamkeit an den Tag legten. Von Anna hören wir aber auch, daß diese thrakischen Paulikianer sich nicht als ein Segen für das byzantinische Reich erwiesen. Sie gewannen nämlich, da sie ihre Lehre geschickt zu verteidigen wußten, nach und nach einen bedeutenden Anhang und benutzten dann ihre Macht, um das Reich zu schädigen. In Verbindung mit den Armeniern und Jakobiten, die nach Annas Angabe ebenfalls in Philippopolis ansässig waren, raubten und plünderten sie in den angrenzenden Gebieten, ohne sich irgendwie um die Befehle des Kaisers zu kümmern. Einen weiteren Beweis ihrer reichsfeindlichen Gesinnung gaben sie, als Alexios sich zu einem Zuge gegen Robert Guiscard rüstete. Er wollte sich auch der Hilfe der Paulikianer

[10]) M. 108, 865 A.
[11]) M. 121, I, p. 885—889 C.
[12]) M. 135, II, p. 133 C.
[13]) M. 131, 1097 B.

bedienen; aber 2500 von ihnen verließen mit ihren Führern Xantas und Kuleo sein Herr, und obwohl ihnen Alexios Geschenke und Ehrenstellen versprach, so kehrten sie doch nicht mehr zu ihm zurück. Über ihre Lehre erfahren wir von Anna nichts Genaueres. Wenn aber die Vermutung Karapets zutrifft[14]), diese thrakischen von Anna geschilderten Paulikianer seien dieselben, von denen uns als erster Petros Hegumenos Nachricht gibt, so wären wir zu der Annahme berechtigt, daß ihre Lehre in der Verwerfung der Hierarchie und des ganzen äußeren Kultes der Kirche gipfelte, und daß ihr Leben bedenklicher Ausschweifung und Unsittlichkeit ergeben war.

Neben den Paulikianern, Armeniern und Jakobiten hauste, wenigstens in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts, die Sekte der Euchiten oder Enthusiasten, über die wir allein von Michael Psellos dem Jüngeren (1018 bis 1079) in seiner Schrift *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων* näheren Aufschluß erhalten. Ihrer Lehre nach eine Art Manichäer, trieben diese Sektierer einen ausgesprochenen Dämonenkult, zu dem ihnen grauenhafte mystische Gebräuche dienten. Um sich die Dämonen geneigt und zutraulich zu machen und mit ihrer Hilfe höhere Kräfte und Kenntnisse zu erlangen, genossen sie menschliche Exkremente und feierten im Dunkel der Nacht ein mystisches Opfer, das in blutschänderischer Unzucht bestand. Nach neun Monaten kamen sie wieder zusammen, töteten und verbrannten die Kinder, die ihrer Unzucht entsprossen waren, und bereiteten aus ihrem Blut und der gewonnenen Asche ein Mahl, von dem sie selber genossen und auch anderen gaben, die sie für ihre Sekte gewinnen wollten[15]). Da wir bei den späteren Schriftstellern nichts Genaueres mehr von ihnen hören, so ist kaum anzunehmen, daß sie zur Zeit des Alexios noch

[14]) Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig 1893, S. 121.

[15]) M. 122, 832 A. — Die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes darf man wohl mit Recht bezweifeln. Vgl. dazu die S. 16 zitierte Abhandlung von Schnitzer, S. 179.

als besondere Sekte bestanden in der Form, in der Psellos sie uns schildert: vielmehr berechtigen triftige Gründe zu der Annahme, daß sie nach und nach ihre Gestalt in etwas änderten und zu Beginn des zwölften Jahrhunderts einen Bestandteil der neuen Sekte der Bogomilen bildeten, die damals auf thrakischem Boden in Erscheinung trat. Jene Gründe legt Jakobi kurz dar, wenn er sagt: „Die wesentliche Gleichheit der letzteren Euchiten (der von Psellos geschilderten) mit den Bogomilen des Euthymius Zigadenus im 12. Jahrhundert darf als anerkannt betrachtet werden. Die Zeit, der Ort, der Dualismus, die Verehrung des bösen Geistes Satanael auch bei den Bogomilen sprechen dafür, so dürftig auch die Schilderung des Psellus ist.“[16])

Was nun diese bogomilische Sekte des näheren angeht, so feiert es Anna als ein Verdienst ihres Vaters, sie aus ihrem Versteck ans helle Tageslicht gefördert zu haben. Sie ist der Ansicht, die Sekte der Bogomilen habe schon vor der Zeit ihres Vaters bestanden, und nur infolge der ihr eigenen Verstellung und Heuchelei sei es ihr gelungen, unentdeckt zu bleiben. „Denn“, sagt sie, „diese Sippe der Bogomilen ist äußerst geschickt darin, sich den

[16]) *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd. 9, S. 513. — Vgl. die Abhandlung Schnitzers in den „*Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs*“, Stuttgart 1839, Bd. 11, S. 183 ff. Schnitzer ist der Ansicht, die von Psellos geschilderten Euchiten seien nicht als eine Fortsetzung der Euchiten des vierten Jahrhunderts zu betrachten, sondern von ihnen wesentlich verschieden. Zum Beweise nun, daß die Bogomilen mit den Euchiten des Psellos verwandt seien, führt er außer den allerdings unleugbaren Übereinstimmungen in der Lehre auch das Zeugnis des Euthymios an, der die Bogomilen nenne *μέρος οὖσα τῶν Μασσαλιανῶν*, und meint, der Name Messalianer sei von Euthymios infolge einer Verwechslung von den älteren Euchiten (Messalianer) auf die des Psellos übertragen. Dieser Beweisgrund ist aber hinfällig. Denn daß Euthymios bei den erwähnten Worten an eine Verwandtschaft der Bogomilen mit den älteren Euchiten denkt, geht mit Sicherheit daraus hervor, daß er unmittelbar vorher (*Panoplia*, tit. 26) die Lehre letzterer behandelt hat. Seiner Annahme folgend, suchen deshalb auch Wolf, *Historia Bogomilarum*, Wittenb. 1712 (p. 9) und Engelhardt, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Erlangen 1832 (S. 191 ff.), die Lehren der Bogomilen auf die Euchiten des vierten Jahrhunderts zurückzuführen.

Schein von Tugend zu geben, und weltlich aufgeputztes Haar dürfte man wohl nicht bei ihnen finden, aber das Unheil ist unter dem Mantel und der Kapuze verborgen. Finster schaut der Bogomile aus und ist bis zur Nase eingemummt; er geht gebückt einher und flüstert mit dem Munde, innerlich aber ist er ein dräuender Wolf.“ [17]) Auf ihre Lehre, die sie sich als eine Mischung aus Manichäismus (Paulikianismus) und Messalianismus erklärt, will sie nicht näher eingehen, weil die Scham sie daran hindere — sie denkt dabei wahrscheinlich an die manichäische Schöpfungslehre, die die Bogomilen in ein nicht gerade gefälliges Gewand kleideten — und verweist deshalb auf die *Panoplia* des Euthymios. Das Material, das er uns zur Kenntnis der Bogomilen liefert, ist um so höher anzuschlagen, weil es wohl zum größten Teil durch seinen persönlichen Verkehr mit ihnen gewonnen ist. Er charakterisiert ihre Lehre als einen durch eigene Zutaten erweiterten Messalianismus und nennt deshalb die Bogomilen auch Messalianer [18]). Wie seine Darstellung zeigt, waren sie von einer tiefwurzelnden Abneigung gegen die Kirche beseelt und glaubten ihre ausgearteten Lehren und Gebräuche durch ein reineres Christentum ersetzen zu müssen, weshalb sie insbesondere die Taufe und Eucharistie, die kirchlichen Gebete, die Verehrung der Heiligen, des Kreuzes und der Bilder verwarfen. Sie kleideten sich als Mönche, um dadurch, wie

[17]) M. 131, 1168 B.

[18]) Nach Euthymios ist der Name Bogomil die bulgarische Bezeichnung der Sektierer und bedeutet soviel als „Herr erbarme dich“. Die Bogomilen selbst, sagt er, nannten sich *Χριστοπολίται*. Schmidt, *Histoire et doctrine de la Secte des Cathares*, Paris 1849, t. 2, p. 284, hält indes diese Deutung des Namens Bogomil, wie sie Euthymios gibt, für irrig, da Bogomil „Gottesfreund“ bedeute. Eine dritte Erklärung gibt Jirecek, *Geschichte der Bulgaren* (1876), S. 175. Er leitet den Namen ab von dem Popen Bogomil, der um die Mitte des zehnten Jahrhunderts den Paulikianismus in Bulgarien reformieren wollte. Seine Anhänger, sagt er, wurden nach ihm Bogomilen genannt.

Über die Bogomilen vergleiche Hergenröther-Kirsch, *KG.* Bd. II⁴, S. 550 ff. (1904); Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, Bd. I, S. 1—51 (1890); auch Vacant, *Dictionnaire*, Vol. II, p. 926 ss.

Euthymios es sich deutet, in ihrer Umgebung eher Zutrauen zu wecken und für ihre Worte Gehör zu finden. Wie sie bei ihren eifrig betriebenen Bekehrungsversuchen zu Werke gingen, beschreibt er folgendermaßen: „Anfangs lehren sie die zu ihnen Übertretenden in harmloser Weise, an den Vater, Sohn und hl. Geist zu glauben, auch anzuerkennen, daß Christus Mensch geworden sei und den Aposteln das hl. Evangelium gegeben habe; sie ermahnen sie auch zur Beobachtung der evangelischen Gebote, zu Gebet, Fasten, zum Meiden jeglicher Unreinheit, zu Armut, Sanftmut, Demut, Wahrhaftigkeit und gegenseitiger Liebe; kurz, alles Gute tragen sie ihnen vor, indem sie durch ihre treffliche Lehre zu schmeicheln suchen, bald aber Nachstellungen bereiten und unvermerkt zum Verderben führen. Denn nach und nach mischen sie auch Unkraut unter den Weizen. Und wenn sie die Unseligen sich ergeben und gefügig gemacht und in ihr Netz gelockt haben, dann reichen sie ihnen den Giftbecher dar, indem sie unverhüllt lästern und die Lehren des Teufels ihnen offenbaren."[19]) Für Zeiten der Verfolgung galt es den Bogomilen als Grundsatz, mit allen Mitteln und Verstellungskünsten ihren Verfolgern zu entgehen. Zur Rechtfertigung desselben beriefen sie sich auf das Herrenwort, das in ihren Evangelien stehe: „Auf jede Weise sorget für euer Heil." Offenbar war das Bestreben, für ihre Lehre immer größeren Anhang zu gewinnen, von recht gutem Erfolge begleitet. Denn nach der Angabe Annas „war das Übel in die vornehmsten Häuser (*εἰς οἰκίας μεγίστας*) eingedrungen und hatte eine große Menge erfaßt"[20], und Euthymios sagt: „Die vielnamige Häresie der Messalianer, d. i. der Bogomilen, tritt jetzt in jeder Stadt, in jedem Land, in jeder Provinz zutage."[21]).

Wir sehen also, daß in der Tat um die Wende des elften Jahrhunderts sich mehr und mehr Bestrebungen im byzantinischen Reiche geltend machten, die wohl geeignet

[19]) M. 130, 1320 D.
[20]) M. 131, 1176 D.
[21]) M. 131, 41 A.

waren, die Aufmerksamkeit der Herrscher auf sich zu lenken. Und Alexios gerade war am allerwenigsten der Mann, der sich damit hätte begnügen können, mit verschränkten Armen ihrem Treiben zuzusehen. Er, der es verstand, wie Anna sagt, „die Barbaren mit den Waffen zu besiegen und die Gottlosen mit Worten sich gefügig zu machen“[22]), hatte vielmehr den festen Entschluß gefaßt, diesem Sektenwesen ein Ende zu machen, und wir sehen ihn eifrig tätig, seinen Entschluß zu verwirklichen. Als er anläßlich eines Feldzuges gegen die Kumanen zu einem Aufenthalt in Thrakien genötigt war, disputierte er tagelang mit den Paulikianern vom frühen Morgen bis in die Nacht hinein, und es gelang ihm, wie Anna in überschwenglichen Worten uns erzählt, wohl an 11 000 zu gewinnen, die er dann teils durch Verleihung von ehrenvollen Ämtern im Heere, teils durch Länderverteilung und Ansiedelung in der neuerbauten Stadt Alexiopolis dauernd an sich zu ketten suchte. Einige aber, wie Kuleon, Kusinos und Pholos, wanderten, da sie auf ihrer Lehre hartnäckig bestanden, nach Konstantinopel ins Gefängnis. Schärfer ging Alexios gegen die Bogomilen vor. In listiger Weise entlockte er ihrem damaligen Führer Basileios ihre Lehren und verurteilte ihn, da auch er allen Bekehrungsversuchen einen unbeugsamen Widerstand entgegensetzte, unter Zustimmung der gesamten Geistlichkeit zum Feuertode. Diejenigen von den Bogomilen, die ihre Häresie um keinen Preis aufgeben wollten, wurden ins Gefängnis geworfen und bis zu ihrem Tode in Gewahrsam gehalten.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieses Vorgehen des Alexios gegen die Häretiker seine Persönlichkeit in einem nicht gerade günstigen Licht erscheinen läßt. Denn so sehr auch Kalogeras bemüht ist[23]), den Kaiser zu rechtfertigen und seine Beschäftigung mit theologischen Fragen als geziemend und zeitgemäß darzustellen, so hat man doch

[22]) M. 131, 1100 C.
[23]) a. a. O. S. 21.

entschieden die Empfindung, daß Alexios als theologischer Disputator und als Richter der Rechtgläubigen den Häretikern gegenüber eine Rolle spielte, die ihm nicht zukam, und die er der geistlichen Behörde hätte überlassen müssen. Aber andererseits erscheint mir doch auch die Kritik, die Ullmann[24]) an Alexios geübt hat, durchaus nicht gerechtfertigt, da nach seiner Darstellung das Einschreiten des Alexios gegen die Häretiker lediglich als ein Ausfluß seiner „unwürdigen Neigung zu dogmatischer Polemik und seiner Verfolgungssucht" zu beurteilen wäre. Wenn man aber bedenkt, daß das byzantinische Reich zu seiner Zeit in Trümmern lag, daß gerade der Norden besonders bedroht war, daß die Sektierer, die hier zusammenwohnten, trotz ihrer Zugehörigkeit zum Reiche ihm feindlich gegenüberstanden, dann darf man mit gutem Grunde annehmen, daß Alexios nicht zum wenigsten zur Sicherung seiner Stellung nach außen sich bewogen fühlte, mit den lästigen und zweifelhaften Elementen innerhalb des Reiches aufzuräumen. Und wenn er dabei auch List und Gewalt nicht scheute, so mochte er diese Mittel durch die Hartnäckigkeit und listige Verschlagenheit auf seiten der Sektierer als notwendig und geboten erachten. Jedenfalls darf Ullmann nicht, wie er es tut, zur Stütze seiner Kritik auf Wolfs Geschichte der Bogomilen verweisen. Denn was wir hier lesen, kann man eher als eine Apologie des Alexios bezeichnen. Daß er den Basileios verbrennen ließ, tadelt Wolf zwar als ein ungerechtfertigtes Mittel, aber von seinen übrigen Maßnahmen sagt er: „Qua quidem in re hactenus (scl. usque ad combustionem Basilii) nihil suscepit Imperator nisi quod cum antiquioris Ecclesiae institutis et disciplina consentit. Nam et illa in reducendis in viam veritatis illis, qui ab ea recesserant, nunc argumentis et rationibus ex doctrina coelesti depromptis usa est, nunc, ubi nihil se proficere hoc modo videbat, severius rem agere consuevit."[25])

[24]) a. a. O. S. 667 ff.
[25]) a. a. O. S. 29.

Diesem eifrigen Kampfe des Alexios gegen die Häretiker hat nun Euthymios es zu verdanken, daß sich ihm die Pforten des kaiserlichen Palastes öffneten, und daß auch er zu der stattlichen Zahl jener auserlesenen Theologen hinzugezogen wurde, die, wie er selbst bezeugt, beständig am Hofe verkehrten. Denn gerade ihm, dem gelehrten Mönche, hatte Alexios eine wichtige Aufgabe zugedacht. Seine Disputationen mit den Häretikern hatten in ihm den Entschluß gereift, ein umfangreiches dogmatisches Werk verfassen zu lassen, in dem alle Häresien mit der Lehre der Kirchenväter widerlegt werden sollten. Zu diesem Zwecke ließ er „durch die damaligen weisen und erfahrenen Männer" die Aussprüche der Väter sammeln, und Euthymios erhielt den Auftrag, „sie zusammenzustellen und zu einem passenden und logischen Ganzen zu ordnen[26]). Nach diesen Worten des Euthymios könnte es zwar scheinen, als habe seine Aufgabe lediglich darin bestanden, daß er das Material, das andere gesammelt hatten, nach bestimmten Gesichtspunkten zusammenstelle, so daß also jede eigene produktive Geistesbetätigung ausgeschlossen gewesen wäre. Daß er indes nach dem Willen des Kaisers doch wesentlich mehr zu leisten hatte, geht aus den Worten hervor, mit denen Anna über die Entstehung der *Panoplia* berichtet[27]). Sie sagt nämlich, Euthymios habe die Weisung erhalten, alle Häresien, jede für sich, auseinanderzusetzen (ἐκθέσθαι) und bei jeder die Widerlegungen der Väter hinzuzuschreiben. Daraus zu schließen, sollte er also zuerst die Lehren jeder einzelnen Häresie, die er behandelte, übersichtlich darstellen und sie dann mit der Lehre der Väter widerlegen. Was sodann die Sammlung geeigneten Materials aus den Schriften der Väter betrifft, so darf man wohl annehmen, daß dieselbe nicht ausschließlich von den anderen Männern besorgt wurde, von denen Euthymios spricht, sondern daß auch er dabei tätig und maßgebend gewesen ist. Δογματικὴ

[26]) M. 130, 24 A.
[27]) M. 131, 1176 B.

Παναπλία wollte der Kaiser das Werk genannt wissen. Denn in ihm sollten wie in einer Rüstkammer die Waffen aufgespeichert werden, die es ermöglichten, so oft in Zukunft wieder ein Kampf mit den Häresien notwendig sei, sie siegreich zu Boden zu strecken. Es besteht indes kein Zweifel, daß Alexios nicht allein mit Rücksicht auf die Zukunft die Abfassung der *Panoplia* anregte, sondern daß er sich von diesem Werk auch eine Vervollständigung des Sieges über die zeitgenössischen Häretiker versprach, der ihm ja, wenigstens den Bogomilen gegenüber, mit den Waffen des Geistes nicht zur Befriedigung gelungen war und deshalb mit gewaltsamen Mitteln von ihm erzwungen werden mußte. Denn Anna erwähnt ausdrücklich, daß auch die Sekte der Bogomilen nach dem Wunsche des Kaisers eine ausführliche Behandlung durch Euthymios erfahren sollte.

Wie sehr Euthymios die Auszeichnung zu schätzen wußte, die ihm durch den Auftrag des Kaisers zuteil geworden war, zeigt so recht seine Vorrede zur *Panoplia*. Denn hier bekundet er seinen Dank, indem er nach echt byzantinischer Art die glanzvolle Regierung des Alexios feiert und sein Feldherrngeschick, seine Erfindungsgabe, seine diplomatische Klugheit, vor allem aber seine theologische Bildung und seinen Glaubenseifer mit maßlosen Lobsprüchen überschüttet. Ob er sich aber des ihm gewordenen Auftrages mit Geschick zu entledigen wußte, wird sich erst aus der folgenden genauen Prüfung seines Werkes ergeben.

Zweites Kapitel.

Anlage und Quellen der Panoplia.

Die ganze *Panoplia*[1]) des Euthymios umfaßt 28 an Umfang sehr ungleiche Titel, die in den Handschriften öfters in zwei Teile geteilt sind, von denen der erste mit dem 11. Titel schließt. Diese Einteilung der *Panoplia* ist indes eine rein äußerliche und entspricht nicht der Anordnung, die Euthymios selbst seinem Werke gegeben hat. Wie er sich seine Anlage dachte, sagt er uns in seiner Vorrede mit den Worten: „Da jede Rede . . . . . doppelter Natur ist, indem sie einerseits das Eigene behandelt, andererseits das Entgegenstehende zurückweist, so werden auch wir, nachdem wir erst unseren eigenen (Glauben) auseinandergesetzt haben, dann die Lehren der Gegner zu widerlegen versuchen."[2]) Er will also im ersten Teile seines Werkes eine positive Erörterung der Glaubenslehren geben, um dann im zweiten Teile in die Polemik einzutreten. Der ersten Aufgabe widmet Euthymios 7 Titel und behandelt in ihnen die Lehre von Gott, von der Dreifaltigkeit, der Schöpfung und Menschwerdung.

[1]) Matthäi hat aus den Moskauer Handschriften der *Panoplia* eine größere Anzahl von Versen mitgeteilt, die der Vorrede der *Panoplia* vorausgehen (siehe Matthäis Vorrede zur Ausgabe des Evangelienkommentars des Euthymios, bei M. 130, 10 ss.). Dieselben Verse gibt Neumann, *Griechische Geschichtschreiber und Geschichtsquellen im 12. Jahrhundert*, Leipzig 1888, S. 32ff., aus einer vatikanischen Handschrift. Daß auch diese Verse von Euthymios stammen, dafür sprechen zunächst äußere Gründe: sie werden nämlich in den Handschriften und ältesten Ausgaben der *Panoplia* dem Euthymios beigelegt. Aber auch ein innerer Grund springt besonders in die Augen; denn in diesen Versen weht so ganz derselbe Geist wie in der Vorrede der *Panoplia*, da auch sie ein überfließendes Lob enthalten einerseits auf Alexios, andererseits auf die siegreiche Lehre der Väter, die in der *Panoplia* niedergelegt sei. — Die literarischen Notizen über Ausgaben und Übersetzungen der *Panoplia* finden sich bei Ullmann, a. a. O. S. 665 ff., und Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2. Aufl. München 1897, S. 84.

[2]) M. 130, 24 C.

Der dreifach größere Teil, die übrigen 21 Titel, entfällt auf die Polemik gegen die Häresien, was deshalb um so weniger befremden kann, als ja die *Panoplia* ihrer Hauptbestimmung nach ein dogmatisch-*polemisches* Werk sein sollte. Über die Auswahl, die Euthymios nun unter den Häresien selbst getroffen hat, sagt er: „Die älteren von ihnen, die ja schon längst verwest und vollständig zerfallen sind, haben wir übergangen; die wichtigeren aber und diejenigen, deren Flamme zwar erloschen ist, deren fortglühende Kohlen aber noch die Kirche schädigen, diese haben wir uns zum Ziele gesetzt, um sie zu treffen und mit Pfeilen zu durchbohren.“[3]) Er beginnt seine Polemik mit den Juden, widerlegt kurz die Gnostiker und Manichäer und behandelt dann mit maßloser Weitschweifigkeit sämtliche Häresien, die von den Tagen des Areios bis in die Zeit der Bilderstürmer dem griechischen Boden entsprossen sind. Erst mit dem 23. Titel kommt Euthymios zu den zeitgenössischen Häretikern und bekämpft als solche die Armenier, Paulikianer, Messalianer und Bogomilen. Daß die Häresie der Bogomilen eine eingehende Behandlung in der *Panoplia* erfahren sollte, hebt Anna besonders hervor mit den Worten: „*Καὶ γὰρ, μόναχόν τινα Ζυγαδηνὸν καλούμενον . . . ὁ αὐτοκράτωρ μεταπεμψάμενος ἐπέταξεν ἁπάσας τὰς αἱρέσεις ἐκθέσθαι ἑκάστην ἰδίᾳ . . . καὶ αὐτῶν δὴ τῶν Βογομίλων τὴν αἵρεσιν καθὼς ὁ ἀσεβὴς ἐκεῖνος Βασίλειος ἐφηγήσατο*“ (M. 131, 1176 B). Euthymios schließt sein Werk mit einer Polemik gegen den Islam. Damit, daß er seine geistigen Waffen auch gegen die türkische Macht richtete, glaubte er wohl dem Kaiser noch einen besonderen Gefallen zu erweisen, da die Türken gerade um die Zeit des Alexios immer drohender vom Osten her gegen das byzantinische Reich anstürmten.

Was die Quellen der *Panoplia* betrifft, so mußten dieselben gemäß dem Plane des Alexios der Hauptsache nach die Werke der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller sein. Uns interessiert es nun zunächst, welche Kirchenväter Euthymios in seinem Werke zu Wort kommen läßt.

[3]) *ibid.*

Wenn wir erst nach der negativen Seite unsere Beobachtung machen, so sehen wir, daß Euthymios genau dieselben Wege geht, auf denen schon seit Jahrhunderten die byzantinische Theologie wandelte, indem auch er die lateinischen und vornikänischen Väter so ziemlich vollständig ignoriert. Denn von Vornikänern finden sich in der *Panoplia* nur winzige Zitate von Justin dem Märtyrer, Gregorios Thaumaturgos (beide: M. 130, 1077 s.), Ignatios von Antiochia und Melito von Sardes (beide: M. 130, 1097), und von Lateinern zwei Zitate von Papst Julius I. (ibid.) und von Ambrosius (M. 130, 1079). Aber auch diese wenigen Stellen sind mehr zufällig in die *Panoplia* hineingekommen. Sie sind nämlich nicht aus erster Quelle geschöpft, sondern teils aus einem Florileg des Johannes von Damaskos am Schlusse seiner Schrift *Contra Jacobitas* (M. 94, 1485), teils aus der Schrift *Viae dux* des Anastasios Sinaites (M. 89, 196) herübergenommen. Daß Euthymios insbesondere den Vätern der abendländischen Kirche keinen Platz in seinem Werke einräumte, kann uns nicht wundern. Denn abgesehen davon, daß man in der griechischen Kirche von jeher die lateinische Theologie wenn auch nicht vollständig[4]), so doch wenigstens größtenteils[5]) unberücksichtigt ließ, so mochte sich Euthymios dazu noch besonders bewogen fühlen durch die offene Gegnerschaft, die seit der Zeit des Photios Morgen- und Abendland voneinander trennte. Die Berechtigung, auch dieses Moment bei Euthymios in Anschlag zu bringen, beweist der 13. Titel der *Panoplia*, wo er die Lehre der lateinischen Kirche vom Ausgang des hl. Geistes mitten unter den Irrlehren aufzählt und mit der Schrift des Photios bekämpft. Es sind also lediglich griechische Autoritäten der nachnikänischen Zeit, die Euthymios das Material für seine *Panoplia* geliefert haben. Oft und ausgiebig sind Athanasios, die drei Kappadokier, Kyrillos von Alexandreia, Chrysostomos, Dionysios

[4]) Vgl. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn 1908, S. 27 ff.
[5]) Vgl. Krumbacher, a. a. O. S. 40.

Areopagites, Maximos, Johannes von Damaskos und Photios benutzt; die übrigen Gewährsmänner, Leontios von Byzanz, Leontios von Neapolis, Anastasios Sinaites, Theodoros Studites, die Patriarchen Germanos und Nikephoros von Konstantinopel werden nur selten herangezogen.

Bevor nun im einzelnen die Schriften aufgeführt werden, die für die *Panoplia* benutzt sind, sei erst die Frage erledigt, wie Euthymios das seinen Gewährsmännern entlehnte Material in seinem Werke verwertet und zur Darstellung bringt. Man braucht nur einige Seiten der *Panoplia* mit prüfendem Blick zu durchmustern, um zu erkennen, daß er sich seine Arbeit ziemlich leicht gemacht hat. In den weitaus meisten Fällen zitiert er die aus seinen Vorlagen ausgewählten Stellen wörtlich und reiht sie, ohne sie selbst in einen inneren Zusammenhang zu bringen, einfach aneinander, so daß die *Panoplia* bis zum 23. Titel eine regelrechte dogmatische Katene darstellt. Sein Verfahren ist gewöhnlich folgendes: Zu Beginn eines Titels gibt er im positiven Teile der *Panoplia* (Titel 1—7) zunächst den Gegenstand an, mit dem sich der jedesmalige Titel beschäftigt. So leitet er den 2. Titel ein mit den Worten: *Περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος διακεχριμένη ἅμα καὶ ἡνωμένη Θεολογία* (M. 130, 45 A; den 4. mit den Worten: *Περὶ τοῦ ἀκατάληπτον εἶναι τὴν θείαν φύσιν* (M. 130, 156 B). Diese Aufschrift kehrt dann im weiteren Verlaufe des Titels öfters wieder, insbesondere so oft ein neuer Autor herangezogen wird (vgl. M. 130, 177 A; 185 D). Im polemischen Teile der *Panoplia* (Titel 8ff.) nennt Euthymios am Anfang der einzelnen Titel die Gegner, gegen die seine Polemik gerichtet ist, und macht des öfteren zugleich Angaben über den Ursprung der in Frage stehenden Häresie oder zählt ihre wichtigsten Lehrsätze auf (für letzteres vgl. M. 130, 1105 C). So trägt der 16. Titel die Überschrift: *Τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου κατὰ τῶν λεγόντων μίαν σύνθετον φύσιν γεγονέναι τὸν Χριστόν. Εἰ γὰρ ὕστερον ἐπὶ Εὐτυχοῦς καὶ Διοσκόρου τῶν Μονοφυσιτῶν ἡ αἵρεσις ἤκμασεν, ἀλλ' ἦσάν τινες καὶ πρότερον οἱ τοῦ πο-*

νηροῦ τοῦτον δόγματος τὰ σπέρματα καταβάλλοντες. Ὁ δὲ ἅγιος Μάξιμος σπορέα ταύτης τὸν Ἀπολλινάριον γεγονέναι λέγει (M. 130, 1012 A). Wenn Euthymios in der dargelegten Weise den Gegenstand des jedesmaligen Titels angegeben hat, beginnt er mit der Zitation der Zeugnisse seiner Gewährsmänner. Bei dem ersten Zitat nennt er gewöhnlich den Namen des Autors sowie die Schrift, aus der das Zitat entnommen ist: alle übrigen Zitate aus demselben Autor und derselben Schrift überschreibt er dann mit Wendungen wie: *τοῦ αὐτοῦ, ἐκεῖθεν καὶ τοῦτο, ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου* u. ä. Wenn vorher gesagt wurde, daß Euthymios in den weitaus meisten Fällen das Material seiner Gewährsmänner wortgetreu wiedergebe, so ist damit schon angedeutet, daß er in einer Reihe von Fällen von dieser Regel abweicht. Zuweilen bedient er sich nämlich einer freieren Form. So lesen wir im 12. Titel (M. 130, 856 D) vor den Zitaten aus dem Thesauros des Kyrillos die Bemerkung: *Ἐκ τοῦ Θησαυροῦ δὲ αὕτη (συλλογὴ) μετεγράφη πλὴν σπουδήν καὶ καὶ ἐπιλογήν* vgl. M. 130, 932). Ebenso hält es Euthymios für notwendig, die aus der Schrift des Areopagiten „*De divinis nominibus*“ herangezogenen Stellen zu paraphrasieren, um sie so für seine Leser verständlicher zu machen (M. 130, 124 C). Aber auch an manchen anderen Stellen, wo er von einer freieren Zitierweise nichts erwähnt, gibt er seine Vorlagen epitomatisch wieder, indem er bald diese, bald jene Stelle wegläßt und längere Ausführungen seiner Autoren zu einer kürzeren Darstellung zusammenschweißt. So verfährt er durchgängig im 11. Titel bei den Zitaten aus den Büchern des Athanasios gegen die Arianer. An zwei Beispielen sei dieses Verfahren veranschaulicht:

Das Zitat bei Euthymios M. 130, 360—365 besteht aus folgenden Teilen: M. 26, 128 A 7—C 12, 129 B 14—132 B 13, 133 B 13—136 A 7, 137 A 3—B 10, 141 C 8—144 A 13; das Zitat M. 130, 355—369 besteht aus diesen: M. 26, 149 B 13—152 B 2, 152 C 6—153 B, 153 B 4—C 9, 156 A 7—C 12, 157 B 6—B 12, 157 C 13—160 B 10, 160 C 6—161 A 14. Endlich verdient zur Charakte-

risierung der Zitierweise des Euthymios auch der Umstand noch Erwähnung, daß er seine Zitate zuweilen mitten im Satze abbricht (siehe M. 130, 836; 846; 985).

Wie bereits erwähnt, gibt Euthymios selbst seine Quellen an, indem er meistens nicht bloß den Autor, sondern auch die bestimmte Schrift nennt, die er benutzt hat. Diese Angaben lassen jedoch oft an Deutlichkeit und Klarheit manches zu wünschen übrig und machen eine nähere Nachprüfung nicht überflüssig. Es wird deshalb im folgenden eine Aufstellung der in der *Panoplia* benutzten Schriften der einzelnen Autoren gegeben sowie der Zitate, die ihnen entnommen sind:

Athanasios.

1. *Libri V contra Arianos* (M. 26, 12). — Euthymios zitiert also nicht vier, sondern fünf Bücher des Athanasios gegen die Arianer. Er folgt darin dem Vorgehen des Photios, der im 140. Kodex seiner Bibliothek (M. 103, 420 B) das Werk des Athanasios *πενταβίβλος* nennt, weil er die Enkyklika an die Bischöfe von Ägypten und Libyen mithinzurechnet (vgl. die Abhandlung von Stülken in: *Texte und Untersuchungen* von Gebhard und Harnack (N. F. Bd. IV, S. 43). Ebenso macht es Euthymios, und zwar setzt er die Enkyklika an vierte Stelle, so daß das Buch des Athanasios, das wir als viertes zählen, bei ihm als fünftes erscheint. Die Zitate sind folgende[6]):

lib. I.
348—365 *Εἰ μὴ—φανιάζονται* (8 Zitate).
lib. II.
365—408 *Μὴ ὄντος—ζωήν* (9 Zt.).
lib. III.
408—457 *Ἤρξαντο—γνώρισμα* (7 Zt.).
lib. IV (Enkyklika M. 25, 537):
332—337 *Ὁ μακάριος—αὐτούς.*

[6]) Die Zahlen im folgenden bedeuten die Seitenzahl der *Panoplia* (M. 130).

lib. V.

337—348 D 8 *Ἐκ θεοῦ—αὐτοῦ* (7 Zt.).

2. *Epistula de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauriis celebratis* (M. 26, 681):
457—492 *Ἐπειδὴ—ἀμήν* (2 Zt.).

3. *Epistula de sententia Dionysii* (M. 25, 477):
492—497 *Οἱ πάλαι—φρόνησιν.*

4. *Epistula I ad Serapionem* (M. 26, 529):
688—724 *Ἔγραψας—λαβεῖν* (5 Zt.).

5. *De incarnatione et contra Arianos* (M. 26, 984):
685—688 *Ὅταν—ἅγιον.*

6. *Sermo maior de Fide* (M. 26, 1262):
1077 D 12—D 15 *Τῶν γὰρ—γέγονε.*

Zweifelhafte bzw. unechte Schriften des Athanasios:

7. *Dialogus II adversus Macedonianum* (M. 28, 1329):
876—884 *Οὐ μόνον—συνήγαγε.*

8. *Testimonia s. Script. de naturali communione similis essentiae inter Patrem et Filium et Spiritum sanctum* (M. 28, 29):
49—53 *Ἅπερ—ἐδήλωσεν* (von Euth. frei zusammengestellt).

9. *Passus est impatibiliter* (M. 28, 1357):
1097—1100 *Πρὶν—ἡτοίμασται.*

10. *Passus est ut ipse voluit* (M. 28, 1360):
1100—1101 *Μὴ—Λόγον.*

11. *Passus est Deus Verbum carne* (M. 28, 1365):
1101—1104 *Πάλιν—σαφῆς.*

Was Euthymios contra Valentinum (M. 130, 309) und contra Monophysitas (M. 130, 1012—1021 B) zitiert, findet sich in den uns bekannten Schriften des Athanasios nicht (vgl. M. 26, 1224). Auch das Zitat contra Manichaeos (M. 130, 305—308) habe ich nicht auffinden können.

Gregorios von Nazianz.

1. *Oratio in Heronem philosophum* (M. 35, 1197):
   65—68 *Ὁρίζον—διώκοντα.*
2. *Oratio II de pace* (nach unserer Zählung or. III. d. P. M. 35, 1152):
   68—69 *Τριὰς—ὄνομα.*
   596—597 *Ἄλλα—κτίσαντος.*
3. *Oratio apologetica magna* (M. 35, 408):
   176—177 *Οὐρατὸς—κλέπτεσθαι.*
4. *Oratio de dogmate et constitutione Episcoporum* (M. 35, 1065):
   64—65 *Προσκυνοῦμεν—ἰδιότητος.*
   592—596 *Πατρὸς—φοβούμενος.*
5. *Oratio theologica II* (M. 36, 25):
   25—28 C 9 *Τοῦ μὲν—θεός* (2 Zt.).
   29 C 10—C 13 *Αἵμασι—τιμᾶς.*
   157—160 *Θεὸν—εἰδέναι.*
   160—173 *Τίς—ἄνθρωπος* (4 Zt.).
6. *Oratio I de Filio* (M. 36, 73):
   61—64 *Ἡμῖν-χρόνος.*
   557—576 *Πῶς—ἄνθρωπος* (2 Zt.).
7. *Oratio II de Filio* (M. 36, 104):
   192—197 *Τὸ θεῖον—ἀριστεύοντας.*
   213 B 5—B 6 *Εἰ γὰρ—συνόδῳ.*
   576—592 *Ἔσει—ὑψηλοτέραν* (2 Zt.).
   1080 A 14—B 2 *Σημεῖον—ὀνόματα.*
8. *Oratio in sacra Lumina* (M. 36, 336):
   30 A 12—C 7 *Οὐ γὰρ—προσκυνούμενα* (2 Zt.).
   30 D—D 12 *Δαιμόνων—ἡμέτερον.*
   72 A—B 11 *Θεοῦ-ἀμήν.*
   72 C—D 6 *Πατὴρ-ἔφαμεν.*
   200 C 5—C 9 *Ἐπεὶ-εἰκόνι.*
   212—213 A 12 *Ὁ υἱὸς—φύσεως* (2 Zt.).
   213 B 8 *Καὶ-θεός.*
   844 B 5—C *Εἰ—προσαγορεύεται.*

9. *Oratio in diem natalem Christi* (M. 36, 312):
   69 D 3—D 9 *Θεοῦ—εὑρίσκεται.*
   156—157 *Θεὸς—διάσημα.*
   197 A 12—C 5 *Οὕτω—πρόξενοι.*
   197 C 9—D 10 *Οὕτω—ἀκίνητοι.*
   200 A—C 3 *Νοῦς—ὑψηλότερον.*
   200—201 *Τοῦτον—γάλακτος.*
   209—212 *Ἐπεὶ—χείρονος.*
10. *Oratio in s. baptisma* (M. 36, 360):
   72—73 D *Ταύτην—Πνεύματος* (2 Zt.).
   213 C—C 11 *Ὅλον—παχύτητος* (3 Zt.).
   1249—1252 *Λιττῶν—φιλανθρωπίας.*
11. *Oratio in Aegyptiorum adventum* (M. 36, 241):
   73—80 *Δύο—ἀμήν.*
12. *Oratio contra Arianos et de se ipso* (M. 36, 213):
   80—81 *Αὐτοὶ—κατάληψις.*
13. *Supremum Vale coram 150 episcopis* (M. 36, 457):
   81—84 *Τὰ—ἀτιμότερον.*
14. *Oratio de Spiritu sancto* (M. 36, 133):
   81—85 *Ὡς—ἀτοπώτερον.*
   820 B 8—844 *Εἰ—φύσεσιν* (8 Zt.).
15. *Oratio in Pentecosten* (M. 36, 428):
   844—849 *Τὸ Πνεῦμα—λεγόμενον* (3 Zt.).
16. *Oratio II in Pascha* (M. 36, 624):
   213 B 10—B 12 *Καὶ—ὑμόθεον.*
   598—600 *Ταῦτα—θεότητα.* Diese Stelle steht sowohl in der erwähnten Rede (M. 36, 660 A 15) als auch in der *oratio in Theophania* (M. 36, 328 B 9).
17. *Oratio de moderatione in disputationibus servanda* (M. 36, 173):
   173—176 *Τί—δύναμιν.*
18. *Epistula ad Nectarium* (M. 37, 329):
   896—897 *Ἐμοὶ—διανασιῆναι.*
19. *Epistula I ad Cledonium* (M. 37, 176):
   213 B 2—B 3 *Τὰ—θεωθέντος.*
   884—893 C 6 *Μὴ—δύναμιν* (4 Zt.).

20. *Epistula II ad Cledonium* (M. 37, 193):
849 A 14—B 9 *Ἡμεῖς—γιγνώσκοντας.*
893—896 *Οὗτοι—δοκήσεως.*
1080 A 12—A 13 *Φύσεις—ἄνθρωπος.*

Gregorios von Nyssa.

1. *Oratio catechetica* (M. 45, 9):
33—41 *Ὅταν—λόγος.*
201 A 10—D 11 *Τὸ νῦν—προελομένη.*
201—204 *Ὅτι—ἔχει.*
213—229 *Τίς—βίον* (4 Zt.).
1252—1253 *Ἀλλὰ—ἀμφιβάλλοντες.*
1261—1265 *Ὥσπερ—φύσιν.*

2. *Oratio de fide ad Simplicium* (M. 45, 136; von Euth. zitiert als *oratio II de Filio*):
600—604 *Κελεύει—γεννήσεως.*
849—852 *Περὶ—ἁγίῳ.*

3. *Oratio de Deitate Filii et Spiritus sancti* (M. 46, 553):
604 C 11—605 *Λέγουσι—ἄτμητον* (2 Zt.).
605 A 9—D 12 *Φασὶν—ἐσμεν.*
852 B 14—D 14 *Φασὶν—ἀποδείκνυσιν.*

4. *Oratio in dien luminum* (M. 46, 577; von Euth. zitiert als *oratio de baptismo*):
853 C 14—D 7 *Βαπτίζοντες—δεχόμενος.*
Aus derselben Rede will Euthymios auch die Stelle 853—856 *Φησὶ—κηρυσσόντων* entnommen haben; diese Stelle steht aber vielmehr in der *oratio de Spiritu sancto* (M. 46, 700 A 12).

5. *Oratio III de oratione Dominica* (M. 44, 1148).
853 A—C 12 *Ὁ μὲν—ὀνομάζειν* (3 Zt.):

6. *Oratio adversus Apollinarem ad Theophilum Alexan.* (M. 45, 1269):
897 B 8—C 4 *Οἱ—ἐναγόμεθα* (2 Zt.).

7. *Oratio adversus Apollinarem* (M. 45, 1124):
897 C 7—905 D 8 *Εἰ—οἴεται* (26 Zt.).

Zweifelhafte bzw. unechte Schriften des Gregorios:

8. *Epistula ad Evagrium de Divinitate* (M. 46, 1101. Vgl. *Patrologia* von Otto Bardenhewer, Freiburg i. B. 1901, S. 267: ebenso die Anmerkung bei M. 46, 1101):
88 A 10—C 8 *Ὥσπερ—καθεστήκασιν* (2 Zt.).

9. *Epistula ad Eustathium* (M. 32, 684. Vgl. Bardenhewer, *a. a. O.* S. 260):
856 B 8—D 5 *Ἐντελλόμενος—ἀπεξένωται* (3 Zt.).

Von verlorenen Schriften zitiert Euthymios zunächst ein Werk des Nysseners *De cognitione Dei*. Allerdings ist ihm selbt die Autorschaft des Gregorios von Nyssa zweifelhaft. Denn er sagt (M. 130, 257): *ἐκ τῆς λεγομένης εἶναι τοῦ Νύσσης βίβλου κτλ.* Die Zitate sind folgende:

28—29 *Εἴπερ—λέγοιντο.*
257—276 *Ὁ νόμος—ἅπαντα.*
312—317 *Καὶ σκότος—ὁδοποίησις* (10 Zt.).

Außerdem zitiert Euthymios 85—86 ein Stück aus der Schrift des Gregorios an *Ablabios, Quod non sit putandum dici oportere tres esse Deos*, welches sich in der uns erhaltenen Rede nicht findet. (Vgl. Cave, *Historia litteraria Scriptorum ecclesiasticorum*, Basel 1741—1745, p. 155.)

Basileios.

1. *Libri adversus Eunomianos* (M. 29, 497):

lib. I.
500—509 *Εὑρίσκομεν—λόγους* (4 Zt.).

lib. II.
509—533 B 4 *Ἐπὶ—τοιαῦτα* (7 Zt.).

lib. IV (bezüglich der Echtheit vgl. Bardenhewer, *a. a. O.* S. 241).
533 B 6—552 C 8 *Εἰ—ὑπερέχων* (61 Zt.).
724—741 *Ὥσπερ—λαλήσω* (17 Zt.; nach unserer Zählung aus dem 5. Buch gegen Eun.).
1105 A—B 10 *Εἰ—λογισιέον.*

2. *Liber de Spiritu sancto ad Amphilochium* (M. 32, 68):
   60—61 *Εἷς—φυλασσομένου.*
   556—557 *Οὐ—ὁμολογοῦμεν.*
   741—808 *Ἤδη—παρεχόμενος* (18 Zt.).
   1248—1249 *Ἡῶς—παρουσίας.*
3. *Homilia II in Hexaemeron* (M. 29, 28):
   309—312 *Καὶ—ἐπιμειρομαι.*
4. *Homilia de Fide* (M. 31, 464):
   53—57 *Διαδραμὼν—ἀπολιμπάνειν.*
5. *Epistula ad Gregorium fratrem de discrimine essentiae et hypostasis* (M. 32, 325):
   57—60 *Ἐπὶ—καταλήψεως.*
6. *Epistula ad Maximum philosophum* (M. 32, 268):
   552—553 *Ἐγὼ—τίθεμαι.*
7. *Epistula ad canonicas* (M. 32, 392):
   553—556 *Ἐν—θεὸς.*
8. *Epistula ad Eustathium Sebastiae Episcopum* (M. 32, 545 :
   556 B—D 11 *Προσήκει—λόγον.*
   808—809 *Ἀναθεματίζεσθαι Πνευμάτιος.*

Das Zitat 1080 A 7—A 10 aus dem Briefe an die Sozopoliten findet sich in dem uns erhaltenen Briefe dieses Namens (M. 32, 968) nicht.

Dionysios Areopageites.

1. *De divinis nominibus* (M. 3, 585):
   45 B 5—D 5 *Ὅτι—ἐξῄρηται* (3 Zt.).
   48 A 8—49 *Ἐπὶ—ἐστί* (2 Zt.).
   124—141 *Τὸ θειῶν—ὤν* (28 Zitate mit Ausnahme von 125 B 8—C u. 125 D—D 9).
   189—192 *Τοῦτο—ὄντων.*
   208 B 9—D 2 *Φιλάνθρωπον—φυσιολογίας* (2 Zt.).
2. *De mystica theologia* (M. 3, 997):
   45—48 *Ἐν—ἀνεκφοίητα.*
   125 B 8—C *Ὅτι—σιέρησιν.*
   125 D—D 9 *Ὁ θεὸς—εἰσίν.*

3. *De ecclesiastica hierarchia* (M. 3, 369):
   209 C 7—C 13 *Ἡ δὲ—καλῶν.*
4. *De coelesti hierarchia* (M. 3, 119):
   209 D—D 9 *Ἀναπεύσω—διατυπώσεσιν.*
5. *Epistula ad Gajum medicum* (M. 3, 1072):
   208—209 *Ὡς—πεπολιτευμένος.*

Unter den Zitaten aus den Schriften des Dionysios finden wir noch eine Schrift *theologica elementa* erwähnt (209 B 7—C 2). Sie stammt von einem gewissen Hierotheos, den Dionysios des öfteren seinen Lehrer nennt, und aus dessen Schrift er das in Frage stehende Zitat in seine eigene Schrift *De divinis nominibus* herübergenommen hat (M. 3, 648 D).

Kyrillos von Alexandreia.

1. *De recta fide ad Theodosium* (M. 76, 1134):
   325 A—C 2 *Τὸ ἀποστολικὸν—ἐλπίς.*
   912—924 *Εἰσὶ—συνδούμενος.*
2. *Thesaurus* (M. 75, 24):
   626—645 *Εἴπερ—ἀνέξεται* (20 Zt.).
   649—666 C 7 *Ἄλλα—δεχόμενος* (30 Zt.).
   670 B 11—684 *Ἵνα—ἀγέννητον* (17 Zt.).
   856—876 *Ὁ κολλώμενος—θεός.*
   932—960 *Τοῦ—Κύριον.*
3. *Quod unus sit Christus* (M. 75, 1254):
   960—977 *Γεγέννηκε—δάκρυον.*
4. *Oratio II ad Reginas* (M. 76, 1336):
   924—925 *Νῦν—Χρισιός.*
5. *De recta fide ad Reginas* (M. 76, 1201):
   992—997 *Εἰ—νοεῖται.*
   956—960 *Γιγνώσκειαι—Κύριον.*
6. *Explicatio XII capitum* (M. 76, 293):
   984 B—C 8 *Εἰ—ἀνθρωπίνως.*
7. *Epistula ad Nestorium* (M. 77, 44):
   984—985 *Οὐ—ὑπόστασιν.*

8. *Epistula ad Eulogium* (M. 77, 224):
985—986 *Ἐπιλαμβάνονται—Χριστόν.*

9. *Epistula ad Ioannem Antiochenum* (M. 77, 173):
989—992 *Ὁμολογοῦμεν—ναόν.*

10. *Epistula ad Acacium* (M. 77, 181):
988—989 *Οὐκοῦν—ἑνί.*

11. *Epistula ad eundem de capro emissario* (M. 77, 202):
1093—1096 *Τοῦτο—ζῶντος.*

12. *Epistula ad monachos Aegypti* (M. 77, 9):
997—1005 *Γεγέννηται—Θεοτόκον.*

13. *Epistula II ad Succensum* (M. 77, 237):
1080 D 10—1081 B *Μετὰ—φύσει* (2 Zt.).

14. *Commentarii in s. Ioannis Evangelium* (M. 73, 9 und 74, 9 :
328—332 *Εἰ—φθάσασα.*
620—625 B 7 *Τί—τόπον.*
645—649 *Ἕτερον—δευτέρου.*
665—669 *Εἰ—Παιρός.*

15. *Commentarii in epist. ad Hebraeos* (M. 74, 954):
1081 B 12—C 6 *Καὶ—φύσεις* (2 Zt.).

Unechte Schriften des Kyrillos (vgl. Bardenhewer, *a. a. O.* S. 319):

16. *Liber de Trinitate* (M. 75, 1148):
88—96 *Πιστεύομεν—μία.*

17. *De incarnatione Domini* (M. 75, 1420):
905—912 *Ὁ τὸν—τεταγμένη* (2 Zt.).
926—928 *Ταῦτα—κεκτημένων* (3 Zt.).
989 B 10—D 8 *Ὑποκλέπτειν—κηρύγμασιν.*

Verlorene Schriften:

18. *Homilia ad Alexandrinos* (vgl. M. 77, 1116):
1092—1093 *Εἶχεν—φωνήν.*

19. *Sermo ad Alexandrinos de fide* (vgl. M. 77, 1113):
1081 B 3—B 10 *Ἡ μὲν—διαιρεθεισῶν* (2 Zt.):

Auch das Zitat aus der *homilia de uno Filio* 981—984 habe ich nicht gefunden.

Johannes Chrysostomos.

1. *De incomprehensibili Dei natura* (M. 48, 701):
   177 B—185 D 4 *Μέγα—γεγενημένον* (13 Zt.).
2. *Orationes adversus Hebraeos* (M. 48, 843):
   276 C 8—292 *Εἰ—γεγόνασιν* (16 Zt.).
3. *Homiliae in Genesin*:
   II (M. 53, 26): 320—321 *Κἂν—δυνήσεται.*
   III (M. 53, 32): 321 A 6—B 7 *Ἀλλὰ—σκότος.*
   VIII (M. 53, 69): 608 A 4—A 9 *ἐνταῦθα—ὁμοιότητα.*
   XIV (M. 53, 111): 608 A 12—B 11 *εὐθέως—ὀρθότητι.*
   XXXIX (M. 53, 360): 301—304 *Τίνος—ἐξεπέσετε.*
4. *Homiliae in Matthaeum:*
   VII (M. 57, 73): 320 A 12—B *Αἰσχυνέσθω—ἦν.*
   XVI (M. 57, 237): 324 A 4—D 10 *Ἐρωτήσωμεν* bis *ὠμότητος.*
   XXXXIX (M. 58, 495): 321 B 9—C 6 *Καὶ—κρατεῖν.*
   LI (M. 58, 509): 321 C 10—324 A 2 *Τοῦτο—περιέλκων.*
   LXXXII (M. 58, 737): 320 A 5—A 10 *Ἐπειδὴ—ἐκείνης.*
5. *Homiliae in Ioannem:*
   III (M. 59, 37): 608 B 14—612 *Τὸ—ἔθηκεν* (2 Zt.).
   IV (M. 59, 45): 612—616 *Ἤκουσα—κτίσαντα* (2 Zt.).
   V (M. 59, 53): 616—617 *Εἰ—ὑποκειμένης.*
   XV (M. 59, 97): 617—620 *Ὁ Εὐαγγελιστὴς—ταπεινόν.*

Leontios von Byzanz.

1. *Capita XXX contra Severum* (M. 86, II 1901):
   1068—1073 *Εἰ—πιστώσασθαι* (15 Zt.).
2. *De sectis* (M. 86, I 1193):
   1084—1088 *Λέγουσι—ἀνθρωπότητος* (die aus dem Chalcedonense herangezogenen Sätze 1085 bis 1088 scheinen Zutat des Euthymios zu sein, da sie sich bei Leontios nicht finden).
   1088—1089 *Οἱ—σημαινομένων.*

Leontios von Neapolis.

Wie aus den Akten des zweiten Konzils zu Nikäa (787) ersichtlich ist, hat Leontios von Neapolis fünf Reden

gegen die Juden verfaßt. Wir finden dort nämlich ein größeres Fragment *ἐκ πέμπτου λόγου ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν ἀπολογίας κατὰ Ἰουδαίων* unter dem Namen unseres Autors zitiert (siehe Mansi, *S. Conciliorum Collectio*, Florenz 1767, t. XIII, p. 44). Ein zweites größeres Fragment dieser für uns verlorengegangenen Reden bietet Euthymios in der *Panoplia* 292—295 (der lateinische Text dieses Fragmentes bei M. 93, 1609).

Anastasios Sinaites.

1. *Viae dux* (M. 89, 36):
   1073—1081 *Σευῆρος—ἀλλόκοτε* (7 Zt.).
   1096—1097 *Εἰ—θνητόν*.
2. *Scholia* (nicht gefunden):
   932 A—B 4 *Συκοφαντοῦσι—ἀνωμολόγησεν*.

Maximos Homologetes.

1. *Capita theologica et oeconomica* (M. 90, 1083):
   96 C—100 B *Εἷς—ἅγιον* (6 Zt.).
   141 A 5—150 D 9 *Ἡγείσθω—ἐπιτρέπει* (23 Zt.).
   204 C 9—208 B 4 *Πρῶτον—λαμβάνουσι* (10 Zt.).
   232—233 D *Τὸ—θεός* (8 Zt.).
2. *De duabus unius Christi voluntatibus* (M. 91, 184):
   1124—1136 *Εἰ—μερῶν*.
3. *Quod Patres, qui duas in Christo voluntates dixerunt, naturales leges significarunt, non voluntates ex sententia* (M. 91, 46):
   1109—1113 *Θέλημα—κατακρίνοντες* (2 Zt.).
4. *Disputatio cum Pyrrho* (M. 91, 287):
   1137—1145 B *Θεὸς—ἄνθρωπος*.
5. *De duabus Christi naturis* (M. 91, 145):
   1036 C 13—1037 C 12 *Ἐπὶ—Τριάδος*.
6. *Responsio LXII ad Thalassium* (M. 90, 648):
   1033—1036 C 11 *Ὁ Κύριος—λόγος*.
7. *Orationis dominicae expositio* (M. 90, 872):
   100 B—D *Ὄνομα—ἅγιον*.

8. *In verba: Pater si fieri potest etc.* (M. 91, 65):
   1136—1137 *Εἰς—ἔχων.*
9. *Epistula ad Nicandrum Episcopum* (M. 91, 89):
   1113—1120 *Οἱ δὲ—ἡμῖν καὶ.*
10. *Epistula ad catholicos per Siciliam constitutos* (M. 91, 112):
   1120—1124 *Φύσει—οὐδὲν.*
11. *Epistula ad Ioannem cubicularium* (M. 91, 460):
   1021—1032 D 12 *Τοὺς—προσηγορίαι.*
   1041—1045 *Εἰ—συνόδῳ* (2 Zt.).
12. *Epistula ad Petrum illustrem adversus dogmata Severi* (M. 91, 509):
   1032 D 14—1033 *Εἰ—δύο.*
   1037 C 15—1041 *Εἰ—γέννημα* (3 Zt.).
13. *Adversus eos, qui dicunt unam esse in Christo operationem* (M. 91, 64):
   1145—1148 *Πρῶτον—προσμιγεῖσαν.*
   1148 B—C 2 *Εἰ—λέγοντες.*

Johannes von Damaskos.

1. *Libri IV de orthodoxa Fide* (M. 94, 789).

   lib. I.

   41 C—D 8 *Πᾶν—διεξάγοντος:*
   44—45 *Ὁ θεὸς—Χριστοῦ* (4 Zt.).
   100—116 *Πιστεύομεν—Πνεύματος.*
   116 B—C 9 *Θεὸς—ἕτερα.*
   152—156 *Ἐπεὶ—καταλήψει* (3 Zt.).
   185—189 *Θεὸν—ἐννοῆσαι* (2 Zt.).

   lib. III.

   233 D—245 A 12 *Ἄγγελος—ἀπέθανε.*
   684—685 *Δεῖ—ἀπόκρυφοι.*
   929 A—D 8 *Θεὸν—θεύτητος.*
   1005—1009 *Θεότοκον—αὐτῷ* (3 Zt.).
   1045—1053 *Ἀτρέπτως—σάρκωσιν* (3 Zt.).
   1056—1061 *Εἰ—Πνεύματος* (3 Zt.).
   1064 A 4—D 5 *Ὅτι—παράδειγμα* (2 Zt.).
   1089—1092 *Τὸ—Ἀπόστολος.*
   1148 C 5—1160 *Τέλειον—ἐνέργειαν* (8 Zt.).

lib. IV.

245 B 3—B 10 *Πατὴρ—ἰδιότητος.*
296—300 *Σάββατον—γίνεσθαι.*
301—305 *Ἡ περιτομὴ—κεχρῆσται.*
325—328 *Ὅτι—γέγονε.*
1053—1055 *Τοῦ—θεοῦ.*
1061—1064 *Φύσεως—θεότητος.*
1172—1173 *Ἐπειδὴ—καιέχετε.*
1244—1248 *Ὁ λόγος—ἡμῶν.*
1253—1260 *Ὁμολογοῦμεν—χρηματίζομεν.*
1265—1273 *Ἀγαθὸς—χρηματίζονιες.*

2. *Contra Iacobitas* (M. 94, 1436).

Am Schlusse dieser Schrift steht, wie bereits erwähnt, ein Florileg von Väteraussprüchen über die zwei Naturen in Christus. Ein ähnliches gibt Euthymios in der *Panoplia* 1077 ss., und zwar hat er dafür außer der Schrift *Viae duae* des Anastasios auch das Florileg des Damaskeners benutzt, da nicht weniger als 10 Zitate (1080 A 11 bis D, 1081 A—A 9, 1081 B 3—B 10) mit denen des Damaskeners übereinstimmen.

Akten des 7. Konzils, Theodoros Studites, Germanos und Nikephoros von Konstantinopel.

Dieser vierfachen Quelle erklärt Euthymios, abgesehen von einem Zitat von Johannes von Damaskos und einem nicht näher genannten Autor, das Material für den Titel gegen die Bilderstürmer (tit. 22) entnommen zu haben, ohne aber im einzelnen seine Vorlagen anzugeben. Wie die Nachprüfung ergibt, arbeitet Euthymios in diesem Titel selbständiger, indem er die obersten Leitsätze aus seinen Vorlagen zusammenstellt und nur an verhältnismäßig wenig Stellen bald wörtlich, bald freier an seine Vorlagen sich anschließt. Folgende Übereinstimmungen lassen sich nachweisen:

Akten des 7. Konzils (zitiert nach Mansi, *Conc. Collect.*, Florenz 1767, t. 13).

M. 130, 1169 B—B 6 = M. 225 A 2 ss. (frei wiedergegeb.)
- - B 6—C = - 44 D ss. -
- - D 8—D 13 = - 45 A ss. -

Theodoros Studites.

1. *Antirrhetici adversus Iconomachos* (M. 99, 328):
M. 130, 1165 D—D 8 = M. 99, 341 C ss.
- 1169 D 3—D 7 = - 404 D 8 ss.
- 1165 C 6—C 7 = - 405 A 10 ss.
- 1168—1169 A 4 = - 433 B 7 ss.

2. *Epistula ad Platonem archimandritam de cultu s. imaginum* (M. 99, 500):
M. 130, 1165 A 6—B 10 = M. 99, 501 B 6 ss.
- 1168 A 7—C = - 504 C 8 ss.
- 1169 C 2—C 4 = - 505 A 16.

3. *Quaestiones propositae Iconomachis* (M. 99, 477):
M. 130, 1169 C 5 = M. 99, 484 D 5 (frei wiedergegeben).

Germanos.

Epistula ad Ioannem Episc. Synadensem (M. 98, 156):
M. 130, 1168 C 2–C 5 = M. 98, 160 C 4 ss. (frei wiedergegeben).

Nikephoros.

Antirrheticus I adversus Constant. Copr. (M. 100, 205):
M. 130, 1164 D 7—1165 A 5 = M. 100, 277 A ss.
- 1165 D 9—1168 A 2 = - 277 C 8 ss.

Photios.

Im 13. und 24. Titel folgt Euthymios als einzigem Gewährsmann dem Patriarchen Photios. An erstgenannter Stelle gibt er eine kleine Abhandlung des Patriarchen wieder, die in gedrängter Kürze die Argumente für den Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater allein zusammenstellt (M. 102, 392). Ob aber dieses Schriftchen, das Euthymios dem Photios zuschreibt, wirklich von diesem herrührt, ist schon längst in Zweifel gezogen worden. Die Gründe

für und wider die Autorschaft des Photios hat Hergenröther dargelegt in der Vorrede zu dem von ihm herausgegebenen Werke des Photios *De Spiritus s. mystagogia* (M. 102, 265ss.). Im 24. Titel exzerpiert Euthymios die vier Bücher des Photios gegen die Manichäer (M. 102, 16). Für einen Teil des ersten Buches hat Karapet in seiner Abhandlung *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig 1893, die Autorschaft des Photios geleugnet. Karapet meint a. a. O. S. 8), Euthymios habe nur den kürzeren geschichtlichen Teil über die Paulikianer dem Photios entlehnt, während seine folgende Polemik gegen die Manichäer bei Photios keine Parallele habe. Tatsächlich ist aber diese Polemik des Euthymios weiter nichts als ein regelrechter Auszug aus den drei letzten Büchern des Photios, und Karapet konnte nur anderer Meinung sein, weil er die Ausführungen des Euthymios mit den genannten Büchern des Photios nicht verglichen hat.

An sieben Stellen der *Panoplia* (M. 130, 116; 245; 296; 1064; 1092; 1160; 1173) lesen wir bei Euthymios ganz allgemeine Quellenangaben wie *ἑτέρων, ἑτέρων, διαφόρων Πατέρων*. Trotz langer Nachforschung habe ich nicht feststellen können, woher dieses Material im einzelnen entlehnt ist, und muß deshalb die Lösung dieser Frage einem anderen überlassen bleiben.

Eine besondere Besprechung bezüglich ihrer Quellen erfordern nun noch einige Titel gegen Schluß der *Panoplia*, in denen Euthymios ebenfalls entweder höchst ungenaue oder überhaupt keine Angaben darüber macht, welche Schriften er zu den betreffenden Titeln herangezogen hat. Auf den ersten Blick möchte man diese Titel als die eigene Geistesarbeit des Euthymios betrachten. Denn wenn er in den früheren Partien seines Werkes regelmäßig angibt, daß er von anderen abhängig ist und ihre Schriften exzerpiert, so sollte man glauben, er habe es auch in den letzteren Teilen getan, wenn er dort fremdes Material geboten hätte. Aber wenn er auch in den in Frage kommenden Titeln durchweg eine größere

Selbständigkeit zeigt als vorher, so darf man doch nicht überall sein Schweigen über die Benutzung einer Vorlage ohne weiteres als die Erklärung seiner eigenen Autorschaft betrachten. Dies zeigt der letzte Titel (tit. 28 adv. Saracenos), in dem Euthymios über die Benutzung einer Vorlage kein Wort verlauten läßt, obwohl er dort, wie wir sehen werden, offenbar aus den Schriften früherer Theologen geschöpft hat. Diese Beobachtung macht auch für die übrigen Titel, in denen Euthymios anscheinend seine eigene Arbeit bietet, seine Autorschaft sehr zweifelhaft und fordert auch für sie eine genaue Nachprüfung. Dennoch habe ich für die Titel, die gegen Origenes (Titel 20) und gegen die Armenier (Titel 23) gerichtet sind, keinerlei Abhängigkeit des Euthymios von irgendeinem anderen Kirchenschriftsteller feststellen können, so daß ich daraufhin der Ansicht bin, daß diese beiden Titel tatsächlich von Euthymios selbständig verfaßt sind. Was zunächst den Titel gegen Origenes angeht, so ist es auch schon leicht zu glauben, daß er aus der Feder des Euthymios selbst geflossen ist. Denn für die Widerlegung, wie sie Euthymios hier den origenistischen Lehren zuteil werden läßt, brauchte er wahrlich nicht noch besondere Vorlagen zu benutzen. Seine auch an Umfang sehr knappe Polemik ist nichts weniger als tiefgehend und gründlich: er stellt vielmehr den Lehren des Origenes die allergewöhnlichsten Gegenbeweise gegenüber, die sich einem auch nur halbwegs geschulten Theologen ohne weiteres darbieten mußten. Daß ferner auch der Titel gegen die Armenier das Geistesprodukt des Euthymios ist, findet, wie ich glaube, in dem Umstand seine nähere Begründung, daß Euthymios hier wenigstens für den größten Teil des Titels zu selbständiger Arbeit genötigt war. Hätte er den Monophysitismus der Armenier bekämpfen wollen, so hätte ihm dafür zwar aus älterer und jüngerer Vergangenheit ein reichliches Hilfsmaterial zur Verfügung gestanden. Aber er geht über die monophysitischen Anschauungen der Armenier sehr rasch hinweg, indem er auf den Titel gegen die Monophysiten (Titel 16) verweist und die dort angeführten Argumente

in einigen knappen Sätzen rekapituliert. Dann aber wendet er sich im größeren Teile des 23. Titels gegen die Mißbräuche der Armenier auf dem Gebiete der Disziplin und Liturgie. Diese letzteren Streitpunkte waren bis dahin in der Polemik gegen die Armenier, wenigstens soweit uns bis jetzt die einschlägige byzantinische Literatur bekanntgeworden ist, noch nicht berührt worden, so daß Euthymios hier eigene Wege gehen mußte[7]. Um sich über die Geschichte, die Lehren und Gebräuche der armenischen Kirche zu unterrichten, scheint er sich in den Büchern der Armenier selbst umgesehen sowie auch mündliche Erkundigungen eingezogen zu haben. Er verweist nämlich an einer Stelle ausdrücklich auf die Bücher der Armenier (M. 130, 1189) und macht über ihre Evangelien und vor allem über ihre rituellen Gebräuche die genauesten Angaben. Andererseits erzählt er, um eine Erklärung von dem großen Fasten der Armenier zu geben, das, was er, wie er sagt, darüber gehört habe (ibid.).

Im 26. Titel der *Panoplia*, der gegen die Sekte der Messalianer gerichtet ist, lesen wir zwar eine kurze Quellenangabe, ohne daß es aber dadurch klar würde, welche Schrift Euthymios als Vorlage gedient hat. Er sagt nämlich, die Lehren der Messalianer, die er sich zur Widerlegung ausgewählt habe, seien dem Buche der Messalianer entnommen. Welches Buch aber damit gemeint ist, ist schwer zu sagen. Wie aus dem 52. Kodex der Bibliothek des Photios ersichtlich ist, gab es ein sogenanntes *βιβλίον ἀσκητικόν*, das die *βλάσφημα καὶ αἱρετικὰ κεφάλαια* der Messalianer enthielt und auf dem Konzil von Ephesos (431) verdammt wurde. Ob dieses Buch sich etwa trotzdem durch die Jahrhunderte erhalten hatte, so daß Euthymios es zur Hand haben und benutzen konnte? Es wäre immerhin denkbar, daß es sich in der Sekte der Bogomilen, die ja Euthymios selbst als eine Weiter-

[7]) Da einige polemische Abhandlungen gegen die Armenier noch nicht veröffentlicht sind (vgl. Krumbacher, a. a. O. S. 15), so ist es nicht ausgeschlossen, daß sie eine Abhängigkeit des Euthymios auch für den 23. Titel erweisen werden.

bildung der alten messalianischen Sekte erklärt, tatsächlich noch vorgefunden hätte. Da aber jegliche zuverlässigeren Anhaltspunkte dafür fehlen, so ist diese Annahme doch auch wieder so unwahrscheinlich, daß man mit ihr nicht sonderlich rechnen darf. Zudem glaube ich aus den Worten des Euthymios selbst mit Sicherheit schließen zu können, daß er weder das erwähnte *βίβλιον ἀσκητικόν* noch auch irgendein anderes Buch der messalianischen Sekte benutzte. Er sagt nämlich über die von ihm angeführten Lehrsätze der Messalianer: *ἀνελήφθησαν γὰρ ἐκ τῆς αὐτῶν βίβλου καὶ πᾶσι τότε προεῖθεσαν εἰς τὸ καταπυέσθαι*[8]). Er behauptet also zunächst nicht, daß er selbst die Lehren der Messalianer aus einem ihrer Bücher zusammengestellt habe, sondern dadurch, daß er die passive Form *ἀνελήφθησαν* gebraucht, sagt er bloß, die erwähnten Lehren seien dem Buche der Messalianer entnommen; ob von ihm selbst oder von einem anderen, läßt er zweifelhaft. Daß er es aber nicht selbst gewesen ist, der den besagten Auszug machte, zeigen die folgenden Worte *καὶ πᾶσι τότε προεῖθεσαν*. Denn es wäre doch ein höchst verschrobener Gedanke, wenn er sagen wollte, „er" habe die Lehren der Messalianer ihrem Buche entnommen, und „damals" habe man sie allen bekanntgegeben, damit sie die gebührende Verachtung fänden. Einen vernünftigen Sinn erhalten die Worte des Euthymios nur dann, wenn man die Zeitpartikel *τότε* sowohl zu *ἀναλαμβάνειν* wie *προτιθέναι* bezieht und diese beiden Handlungen dadurch mit der vorher von Euthymios dargelegten Geschichte der Messalianer in Verbindung bringt, so daß meines Erachtens der Sinn des Satzes ist: damals, als die Sekte der Messalianer bekannt wurde und die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich lenkte, hat man aus ihrem Buche ihre Lehren zusammengestellt und sie allen zum Verachten vorgelegt. Nach dieser Erklärung der Worte verweist also Euthymios auf früher gemachte Auszüge aus dem Buche der Messalianer und deutet

[8]) M. 130, 1273.

zugleich, besonders wenn man die bei *ἀνελήφθησαν* stehende Partikel *γαρ* berücksichtigt, an, daß ihm der eine oder andere dieser Auszüge für seinen 26. Titel vorgelegen habe. Aber welche kommen denn in Frage? Nach meiner Ansicht sind es die Schriften des Johannes von Damaskos und des Presbyters Timotheos. Da Euthymios fast in jedem Titel der *Panoplia* Johannes von Damaskos als Gewährsmann heranzieht und seine Schriften in ausgiebigem Maße verwertet, so ist es schon von vorneherein im höchsten Grade wahrscheinlich, daß er auch für den Titel gegen die Messalianer in den Werken des Damaskeners Umschau hielt und sie ausschrieb, wenn er in ihnen etwas über diese Sekte fand. Johannes von Damaskos handelt von den Messalianern in seiner *Πηγη γνώσεως* unter der Aufschrift: „*Κεφάλαια τοῦ τῶν Μασσαλιανῶν δυσσεβοῦς δόγματος ἀναληφθέντα ἐκ βιβλίου αὐτῶν*" (M. 94, 729). Schon diese Aufschrift ist ein Beweismoment dafür, daß Euthymios von Johannes von Damaskos abhängig ist, da ihre Worte ja nur zu deutlich an die des Euthymios *ἀνελήφθησαν ἐκ βιβλίου αὐτῶν* erinnern. Ferner lesen wir sowohl bei dem Damaskener als bei Euthymios einen geschichtlichen Bericht über die Messalianer, der der Kirchengeschichte des Theodoretos (lib. IV, c. XI) entnommen ist. Daß aber Euthymios auch hier den Damaskener und nicht Theodoretos selbst vor Augen hatte, zeigen gleich die ersten Worte seines Berichtes. Während nämlich Theodoretos mit den Worten *κατα τοῦτον τὸν χρόνον* beginnt, ändert Johannes von Damaskos diese allgemeine Zeitbestimmung in die genaueren Worte um: *κατὰ τοὺς χρόνους τοῦ Οὐαλεντινοῦ καὶ Οὐάλεντος* (M. 94, 736 A 11). Mit derselben Änderung beginnt nach seinem Vorgang auch Euthymios. Endlich deckt sich auch die Darstellung, die Johannes von Damaskos von den Lehren der Messalianer gibt, in der Hauptsache mit der des Euthymios, und zwar so, daß sich bei beiden durchgängig nicht bloß die auffallendste Ähnlichkeit, sondern oft genau dieselben Ausdrücke finden. Aber wenn auch aus diesen Gründen an

der Abhängigkeit des Euthymios von Johannes von Damaskos kaum zu zweifeln ist, so kann doch der Bericht des Damaskeners über die Messalianer nicht die einzige Quelle gewesen sein, die Euthymios benutzte. Denn Euthymios führt zwei Lehrsätze der Messalianer an, die wir bei Johannes von Damaskos nicht lesen, nämlich daß sie Vater, Sohn und hl. Geist für Eine Person hielten und der göttlichen Natur die denkbar größte Veränderlichkeit beilegten. Aber diese Lehrsätze finden sich bei dem Presbyter Timotheos, der uns ebenfalls unter der Überschrift *De Marcianistis* (M. 86, I 45 C) die Sekte der Messalianer beschreibt. Aus seinem Bericht scheint Euthymios' den des Damaskeners ergänzt zu haben. Denn die besagten Lehren, die wir bei letzterem vermissen, lesen wir, wie aus der folgenden Textesgegenüberstellung ersichtlich ist, bei Euthymios und Timotheos in solch übereinstimmender Fassung, daß nur ganz unerhebliche Abweichungen festzustellen sind.

Euthymios:	Timotheos:
Λέγουσιν, ὅτι αἱ τρεῖς ὑποστάσεις Πατρὸς Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀναλύονται (M. 130, 1273 D).	*Λέγουσιν ὅτι τρεῖς ὑποστάσεις Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀναλύονται καὶ μεταβάλλονται· καὶ ὅτι ἡ θεία φύσις τρέπειαι καὶ μεταβάλλειαι εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλῃ καὶ βούλεται, ἵνα συγκραθῇ ταῖς ἑαυτῆς ἀξίαις ψυχαῖς* (M. 86, I 49 A).
Λέγουσιν, ὅτι τρέπειαι καὶ μεταβάλλειαι ῥᾳδίως ἡ θεία φύσις πρὸς ὃ ἂν βούλοιτο, ἵνα συγκραθῇ ταῖς ἀξίαις αὐτῇ ψυχαῖς (M. 130, 1276 A).	

Es ist ja auch zu verstehen, daß Euthymios, wenn er die Sekte der Messalianer schildern wollte, sich nicht mit dem Berichte des Damaskeners begnügte, sondern auch noch andere Autoren heranzog, um dadurch nach einer bestimmten Seite hin eine größere Vollständigkeit seines eigenen Berichtes zu erzielen. Denn jedenfalls kam ihm darauf recht viel an, von der Sekte der Bogomilen, für die man damals wegen der Neuheit ihrer Erscheinung

ein ganz besonderes Interesse hatte, ein möglichst erschöpfendes Bild zu entwerfen. Da er aber, wie wir hörten, die Lehren der Bogomilen als eine Weiterbildung der messalianischen Lehrsätze erklärt, so ergab es sich für ihn von selbst, daß er auch die Lehren der Messalianer möglichst genau darzustellen und aus mehreren Berichten gerade diejenigen Punkte zusammenzutragen suchte, die geeignet waren, die Verwandtschaft beider Sekten zu beweisen, wozu ihm die von Timotheos entlehnten Lehrsätze nicht wenig dienen konnten. Was Euthymios endlich zur Widerlegung den messalianischen Lehren entgegenhält, ist offenbar von ihm selbst verfaßt, da die von ihm benutzten Vorlagen ihm hierzu kein Material boten und auch der persönliche Ton der Darstellung den Verdacht einer Entlehnung ausschließt.

Im 27. Titel behandelt Euthymios die Sekte der Bogomilen, über die er sich auf mehrfachem Wege aufs beste unterrichten konnte. Zunächst konnte er über ihre Lehren durch den Kaiser Alexios genauen Aufschluß erhalten. Alexios hatte ja, wie Anna erzählt, den Führer der Bogomilen, Basileios, durch listige Verstellung dahingebracht, seine Lehren ausführlich darzulegen, und sie gleichzeitig durch einen Schnellschreiber, der hinter einem Vorhang verdeckt saß, aufzeichnen lassen. Dadurch war für das Lehrsystem der Bogomilen eine recht zuverlässige Quelle gewonnen, die dem Euthymios ganz gewiß mit größter Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellt wurde, als er den Auftrag zur Abfassung der *Panoplia* erhielt. Aber Euthymios war doch auf dieses Schriftstück nicht allein angewiesen, sondern hatte reichlich Gelegenheit, auch durch persönlichen Verkehr mit den Bogomilen alles nur Wissenswerte über ihre Sekte zu erfahren. Wie bereits erwähnt, traf er auf seiner Reise nach Jerusalem mit einem bogomilischen Mönche zusammen, mit dem er sich in eine Disputation einließ, und nach der Rückkehr in sein Kloster traf er dort vier andere bogomilische Mönche, von denen er unter dem Schein der Wißbegierde und des Interesses Kenntnis ihrer Lehren zu gewinnen suchte. Als dann die

Verfolgung der Bogomilen begann, wurden Basileios und mit ihm viele seiner Anhänger in Konstantinopel eingekerkert, und Euthymios mag wohl diese Gefangenen des öfteren aufgesucht haben, teils zu Bekehrungsversuchen, teils zu immer genauerer Information über ihre Lehre. So erzählt er selbst, daß er den Basileios einmal wegen der Fälschungen der hl. Schrift zur Rede gestellt habe[9]). Während demnach der erste Teil des 27. Titels, in dem Euthymios das Lehrsystem der Bogomilen im Zusammenhang darstellt, teils auf das erwähnte Schriftstück des Kaisers, teils auf seine persönlichen Erkundigungen zurückzuführen ist, ist das Material des zweiten Teiles aus den biblischen Kommentaren der Bogomilen geschöpft. Euthymios will nämlich zeigen, mit welcher Willkür die Bogomilen bei der Erklärung der hl. Schrift zu Werke gingen, und führt zu diesem Zwecke als Proben eine Reihe ihrer Erklärungen zum Matthäusevangelium an. Offenbar haben ihm aber auch Kommentare zu den übrigen von den Bogomilen anerkannten biblischen Schriften vorgelegen. Denn er sagt ausdrücklich, es sei eine lange Arbeit, die Erklärungen aller ihrer Schriften wiederzugeben, und deshalb wolle er sich auf das Matthäusevangelium beschränken. In seiner kleineren Schrift gegen die Bogomilen, die den Titel trägt *Confutatio et eversio impiae et multiplicis exsecrabilium Massalianorum sectae, qui et Phundaitae et Bogomili nec non Euchitae, Enthusiastae, Enkratitae et Marcionitae appellantur* (M. 131, 40), erfahren wir auch, wen wir uns als Verfasser dieser biblischen Kommentare zu denken haben. Euthymios erwähnt dort nämlich einen gewissen Tychikos unter den Stiftern der Sekte und sagt von ihm, er habe alle Schriften verkehrt ausgelegt, insbesondere aber das Matthäusevangelium entstellt[10]).

Es erübrigt nun noch die Quellen festzustellen, aus denen der letzte Titel der *Panoplia*, der Titel gegen die Sarazenen, geflossen ist. Wie bereits bemerkt, macht Eu-

[9]) M. 130, 1317 A—B.
[10]) M. 131, 41 D.

thymios hier nicht die geringste Andeutung darüber, daß er irgendeine Schrift gegen die Sarazenen aus früherer Zeit benutzt habe. Tatsächlich aber hat er das Material, das er im letzten Titel bietet, zum großen Teil aus früheren polemischen Schriften gegen den Islam zusammengetragen. In der Aufschrift des Titels erklärt er die einzelnen Namen der Sarazenen und gibt dann als Einleitung in einigen kurzen Zügen die Geschichte Mohammeds. Diesen Teil hat er einer kleinen Streitschrift *Contra Muhammed* (M. 104, 1448) entnommen, deren Verfasser uns unbekannt ist[11]. Er folgt ihr zumeist wörtlich: nur hat er einige Sätze, die ihm überflüssig erschienen, weggelassen. Auch in der Darlegung der Lehre Mohammeds über das jüngste Gericht, die Bestrafung der Israeliten und Christen, die Zulassung der Mohammedaner zum Paradiese ist Euthymios von dieser Schrift abhängig. Man vergleiche insbesondere folgende Stellen:

M. 130, 1332 D 11 ss. u. M. 104, 1448 B ss.
- 1353 B 12 ss. u. - 1456 C 4 ss.

Als zweite Vorlage hat Euthymios den Abschnitt benutzt, den Johannes von Damaskos in seiner Schrift *De haeresibus* den Sarazenen widmet (M. 94, 764 A). Ihm folgt Euthymios bald wörtlich, bald freier, wo er die Anschauungen Mohammeds über Gott, Christus, die Verehrung des Kreuzes und seine Berufung zum Prophetenamte bespricht. Auch die Erzählung von dem großen Kamele sowie die Bestimmungen Mohammeds über Beschneidung und Weingenuß sind dem Damaskener entlehnt. Zur Beurteilung dieser Abhängigkeit vergleiche man die Stellen:

M. 130, 1333 D 6 ss. u. M. 94, 765 A 9 ss.
- 1337 A ss. u. - 768 C 4 ss.
- 1340 C 10 ss. u. - 768 D 5 ss.
- 1352 D 10—11 u. - 773 A 1—5
- 1353 A 3 ss. u. - 769 D 8 ss.

[11] Vgl. Krumbacher, a. a. O. S. 78.

Als dritter Autor, von dem Euthymios im letzten Titel der *Panoplia* abhängig ist, ist Niketas von Byzanz zu nennen, ein jüngerer Zeitgenosse des Photios. Von ihm besitzen wir drei Schriften gegen den Islam[12]); die ausführlichste derselben: *Confutatio falsi libri, quem scripsit Mohamedes Arabs* (M 105, 669) ist für die *Panoplia* benutzt. Euthymios hat von ihr einen recht ausgiebigen Gebrauch gemacht und eine ganze Reihe von Stellen meist wortgetreu in seine Polemik hinübergenommen. Folgende seien hier gegenübergestellt:

M. 130,	1341 D 3 ss.	u. M. 105,	745 C 9 ss.
-	1344 D 9 ss.	u. -	765 A 13 ss.
-	1345 B ss.	u. -	772 B 8 ss.
-	1345 D 11 ss.	u. -	717 D 9 ss.
-	1348 A 11 ss.	u. -	720 A 15 ss.
-	1349 A 10 ss.	u. -	720 D 6 ss.
-	1349 B 8 ss.	u. -	721 B 6 ss.

Demnach ist der letzte Titel zum größtenteil als fremdes Material anzusehen, das Euthymios mit nur geringen Veränderungen zusammengestellt hat, während nur ein kleiner Bestandteil von ihm selbst herrührt. Für diesen Teil hat Euthymios den Koran selbst benutzt und aus verschiedenen Suren noch einige besondere Punkte zur Widerlegung herausgegriffen. Er zitiert nämlich die Worte des Korans nicht bloß wörtlich, sondern gibt auch des öfteren genau die Sure an, in der die angezogenen Worte oder die bekämpften Lehren Mohammeds zu finden sind. An einer Stelle erwähnt Euthymios auch, was ihm durch mündliche Mitteilung von den Mohammedanern bekannt geworden ist. Er berichtet nämlich von einem Mohammedaner, der zum Christentum übergetreten sei und ihm erzählt habe, wie die Mohammedaner nach Weisung ihres Propheten ein steinernes Götzenbild in einem ihrer Gebetshäuser verehrten[13]).

[12]) Vgl. Krumbacher, a. a. O. S. 79.
[13]) M. 130, 1341 A.

Überschauen wir nun am Schlusse dieses Kapitels noch einmal die ganze *Panoplia*, so ergibt sich, wenn wir sie auf die eigene produktive Tätigkeit des Euthymios prüfen, nach den vorausgegangenen Ausführungen als Resultat: Im weitaus größten Teil der *Panoplia*, etwa in drei Vierteln des ganzen Werkes, bietet Euthymios lediglich fremdes Material, das er teils ohne jede Änderung zusammenstellt, teils in kaum nennenswerter Weise umgestaltet; selbständig hat er die Titel gegen Origenes, die Armenier und die Bogomilen verfaßt, während er in den Titeln gegen die Messalianer und die Sarazenen sowie in dem Titel über die Bilderverehrung teils fremde Vorlagen benutzt, teils sich selbständig betätigt hat.

Drittes Kapitel.

Der dogmatische Gehalt der Panoplia.

I. Ihre positive Darstellung der Glaubenslehre.

§ 1.

Die Lehre von Gott im allgemeinen.

(Vorrede der *Panoplia*; Titel 1, 3, 4, 5.)

Mit Gregorius von Nazianz unterscheidet Euthymios drei bezüglich der Gottheit herrschende Meinungen: die erste lehrt, es gebe überhaupt keinen Gott, die zweite, es gebe viele Götter, die dritte endlich, es gebe nur einen Gott, der das Weltall erschaffen habe und es beständig lenke und leite. Daß die erste Ansicht irrig ist, beweist Euthymios aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die sich im Weltall offenbart. Wie eine kunstvoll gearbeitete Zither durch ihre zweckmäßige Gestalt und den Wohlklang ihrer Saiten sofort an den Künstler erinnert, der sie geschaffen hat, so weist die sichtbare Welt durch ihr Dasein

und die in ihr bestehende unverbrüchliche Ordnung mit Notwendigkeit auf einen Gott hin, der als Schöpfer und Leiter über ihr thront.

Auch die zweite Ansicht, es gebe viele Götter, bezeichnet Euthymios als vernunftwidrig. Denn wenn wirklich mehrere Götter existierten, so müßte irgendein Unterschied zwischen ihnen bestehen. Das ist aber unmöglich: denn unter der Gottheit denken wir uns ein Wesen, das in jeder Beziehung unendlich vollkommen ist. Würden die einzelnen Götter dieser Bedingung entsprechen, so wären sie unter sich vollständig gleich, und es fehlte mithin an einem ausreichenden Grunde, der ihre Unterscheidung vor der Vernunft rechtfertigte. Zudem müßte ja auch die Annahme mehrerer Götter notwendig zur Begrenzung der einzelnen führen, da an dem Orte, wo der eine existiert, zugleich nicht auch ein anderer existieren könnte. So bleibt also als die allein richtige Ansicht nur die dritte übrig, die das Dasein eines einzigen Gottes lehrt.

Die Leitsätze, in denen Euthymios an der Hand seiner Gewährsmänner (es sind die drei großen Kappadokier, Athanasios, Kyrillos, Dionysios Ar., Maximos, Johannes Dam. und andere nicht näher genannte Väter; zu den einzelnen Schriften vergleiche in diesem und den folgenden Paragraphen das vorhergehende Kapitel) die Lehre von Gott darlegt, sind wesentlich folgende:

Das Dasein Gottes können wir mit unsern natürlichen Kräften erkennen. Aber so sicher seine Existenz für uns ist, so unerforschlich ist für uns sein Wesen. Als Geist ist Gott unsern Sinnen völlig unzugänglich, und als unendlich vollkommener Geist ist er auch für unseren begrenzten Verstand unerfaßbar. Zwar hat er uns durch die Schöpfung einigermaßen einen Blick in sein Wesen gestattet, aber auch den geschaffenen Dingen läßt sich von dem eigentlichen Wesen Gottes, wie es in sich ist, kein Bild abgewinnen. Alle Vollkommenheiten, die sie zur Schau tragen, wie Sein, Leben, Schönheit, Weisheit usw., müssen wir auch Gott als ihrem Urheber beilegen, aber

mit demselben Recht können wir sie auch von ihm verneinen, weil sie in ihm auf eine viel erhabenere Weise (ὑπερουσίως) existieren. Zudem sind die einzelnen Vollkommenheiten Gottes nicht etwa als Teile seines Wesens oder als voneinander verschieden aufzufassen. Denn Gott besitzt die denkbar größte Einfachheit, die jede Zusammensetzung ausschließt. Infolgedessen fließen in ihm alle Vollkommenheiten zur völligen Einheit zusammen. Kann Gott wegen der Geistigkeit und Einfachheit seines Wesens klein genannt werden, so ist er durch seine Unendlichkeit doch auch wieder unermeßlich groß. Er kennt nicht die Grenzen der Zeitlichkeit, sondern ist ohne Anfang und ohne Ende. Mit seinem Wesen ist er an allen Orten zugegen und durchdringt alle Dinge, so daß er ganz in den Dingen ist, ohne aber mit ihnen selbst vermischt oder von ihnen umschlossen zu werden. Mit seiner Macht beherrscht er alle geschaffenen Wesen und verleiht ihnen die Kräfte, die sie zu ihrer eigenen Betätigung bedürfen. Mit seinem unendlichen Verstande erkennt er auch alles. Er allein begreift sein Wesen durch die klare Anschauung seiner selbst, und in seinem Wesen erkennt er auch alle außer ihm existierenden Dinge, bevor sie noch geschaffen waren. Die Erkenntnis hingegen, die wir von Gott haben, ist nur ein kleiner Strahl jener Lichtfülle, wie sie in Gott wohnt, und einen klareren Begriff von seinem Wesen werden wir erst dann erlangen, wenn unser Geist zu ihm, seinem Urbilde, emporgestiegen ist.

Da Gott alle Vollkommenheiten in sich vereint, so kann er auch mit den mannigfachsten Namen benannt werden; da er aber andererseits über all' unsere Begriffe erhaben ist, so gibt es keinen Namen, der sein ganzes Wesen zum Ausdruck brächte; er ist also zugleich vielnamig (πολυώνυμος) und namenlos (ἀνώνυμος). Die Namen, die Gott beigelegt werden, teilt Euthymios in zwei Klassen: in absolute, die ihn nach seinem Wesen benennen, und relative, die ihn zu den geschaffenen Dingen in Beziehung setzen. Die treffendste absolute Bezeichnung Gottes ist nach ihm ὁ ὤν (der Seiende), während er den Namen θεός, mag man ihn

nun von *αἴθειν* (brennen) oder *θέειν* (laufen) ableiten[1]), schon mehr als zu der Klasse der relativen Bezeichnungen Gottes gehörig betrachtet. Bei diesen letzteren unterscheidet er wieder zwei Arten: zunächst solche, die seine Macht bezeichnen, wie der Allmächtige, der König, der König der Zeiten, der Heerscharen usw.: dann solche, die die Weltregierung Gottes kennzeichnen, wie Gott des Friedens, des Heiles, der Gerechtigkeit, der Rache usw.

§ 2.

Die Lehre von der Trinität.

(Titel 1 u. 2).

Mit dem Glaubenssatze von der Einheit Gottes ist, wie Euthymios des öfteren mit den Vätern (denselben wie in § 1) hervorhebt, aufs engste der Glaubenssatz von seiner Dreipersönlichkeit zu verbinden. Denn durch die Lehre von der Trinität nimmt die christliche Religion die rechte Mittelstellung ein zwischen Heidentum und Judentum und beseitigt diese beiden Häresien so, daß sie sich von jeder nimmt, was brauchbar ist: von dem Judentum die Einheit Gottes, von dem Heidentum den realen Unterschied der göttlichen Personen.

Als die beiden Angelpunkte, in denen sich die rechte Lehre von der Trinität und zugleich das in ihr liegende Geheimnis bewegt, bezeichnet Euthymios mit seinen Gewährsmännern die vollständigste Einheit neben vollständigster Verschiedenheit. Die nicht bloß spezifisch, sondern auch numerisch *eine* göttliche Natur ist mit ihren

[1]) Diese beiden Deutungen des Namens *θεός* entlehnt Euthymios dem Gregorios von Nazianz, der sie mit folgenden Worten begründet: *Ἡ μὲν γὰρ (κλῆσις) τοῦ Θεοῦ κἂν ἀπὸ τοῦ θέειν ἢ αἴθειν, ἠτυμολόγηται τοῖς περὶ ταῦτα κομψοῖς διὰ τὸ ἀεικίνητον καὶ δαπανητικὸν τῶν μοχθηρῶν ἕξεων . . .* (M. 130, 192). Außer den genannten gibt Euthymios noch eine dritte Erklärung von *θεός*, indem er mit Gregor von Nyssa auch seine Ableitung von *θεᾶσθαι* (schauen) als möglich hinstellt (M. 130, 85). Alle drei Ableitungen erwähnt auch Johannes von Damaskos (*De fide orthodoxa*, I, 9): sie stammen ursprünglich von Plato (Cratyl. c. 16, p. 397 D). Zur Sache s. Pohle, *Lehrb. d. Dogmatik*, Bd. I[4], S. 71f. (Paderborn 1908).

gesamten Vollkommenheiten sowohl dem Vater wie auch dem Sohne und dem hl. Geiste eigen, und dadurch stellen die drei göttlichen Personen eine Einheit dar, wie sie größer nicht gedacht werden kann und weder in der Körper- noch in der Geisterwelt ihresgleichen findet. Als Personen hingegen sind Vater, Sohn und hl. Geist vollständig voneinander verschieden, weil der Vater ein ganz anderer ist als der Sohn und der hl. Geist. Daraus, das jeder der drei Personen der Vollbesitz der göttlichen Wesenheit zukommt, ergibt sich, daß der Grund für ihre persönliche Verschiedenheit nicht etwa in ihrer Natur liegen kann. Er ist vielmehr zu suchen in den persönlichen Proprietäten der drei Personen (*χαρακτηρισικαί, ἀφορισικαι ἰδιοτηιες*), da der Vater gekennzeichnet ist als der Erzeuger, der Sohn als der Gezeugte, der hl. Geist als der Ausgehende. Diese drei Proprietäten der Vaterschaft, Sohnschaft und des Ausganges (*παιρότης, υἱότης, ἐκπόρευσις*) haben in Gott eigene Subsistenz (*ἰδιότητες καθ' ἑαυτὰς ὑφεστῶσαι*) und begründen den Personenunterschied, da die Vaterschaft nur dem Vater, die Sohnschaft nur dem Sohne und der Ausgang nur dem hl. Geiste eigen ist.

Die einzelnen göttlichen Personen finden wir in der *Panoplia* folgendermaßen charakterisiert:

a) Nicht in übertragenem, sondern im wahrsten und eigentlichsten Sinne des Wortes wird die erste Person in der Gottheit Vater genannt. Selbst ursprungslos ist er der Schöpfer aller Dinge, die Wurzel des Lebens, die Quelle der Gottheit, aus der ein doppelter Strom sich ergießt. Von Ewigkeit zeugt er auf eine die menschliche Fassungsgabe übersteigende Weise den Sohn und sendet den hl. Geist, ohne dadurch irgendeine Veränderung zu erleiden oder vom Sohne und hl. Geist getrennt zu werden. Er wird in der heiligen Schrift größer als Sohn und Geist genannt, nicht etwa, weil er zeitlich eher wäre oder durch seine Natur irgendeinen Vorrang vor ihnen hätte, sondern einzig deshalb, weil er ursprungslos ist, während die beiden anderen göttlichen Personen in ihm ihren Urgrund (*ἀρχή, αἰτία*) anerkennen müssen.

b) Von Ewigkeit aus dem Vater gezeugt, ist der Sohn das vollkommenste Ebenbild des Vaters, sein lebendiges Wort, sein Siegel, das sein Bild aufs genaueste zum Ausdruck bringt, die ewige Weisheit Gottes. Er ist nicht geschaffen, sondern selbst Schöpfer, da der Vater alles durch ihn gemacht hat; er ist dem Vater ebenbürtig an Macht, gleich an Güte, der Genosse seiner Glorie. Durch seine Zeugung aus dem Vater ist er der ganzen Fülle der Gottheit teilhaftig und hat mit dem Vater alles gemeinsam mit Ausnahme seiner Ursprungslosigkeit und Vaterschaft.

c) Auch der hl. Geist ist wahrer Gott und hat mit dem Vater und Sohne unterschiedslos alles gemeinsam, nur die Ursprungslosigkeit, die Vater- und Sohnschaft ausgenommen. Wie der Sohn stammt auch er vom Vater, aber nicht durch Zeugung, sondern auf eine wesentlich andere Art, die als Ausgang bezeichnet wird. Aus dem Sohne ist er aber nicht, sondern wird nur der Geist des Sohnes genannt[2]). Wenn er auch vom Vater und Sohne wie ein Diener gesandt wird, so handelt er doch überall kraft eigener Gewalt. Als die wesenhafte Heiligkeit Gottes sucht er auch die Menschen zur Heiligkeit zu führen. Deshalb teilt er sich allen mit und spendet allen seine Gnade aus.

Die Wahrheit von dem einen Gott in drei Personen gilt Euthymios als ein unerforschliches Geheimnis, demgegenüber unser Verstand vollständig versagt, da wir völlig außerstande sind, das innerste Wesen der Trinität zu durchschauen und irgendwelche Gründe dafür beizubringen. Doch versucht Euthymios mit mannigfachen Analogien

[2]) Diese Lehre legt Euthymios dar mit den Worten des Johannes von Damaskos (M. 94, 832 B): „*Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγομεν καὶ Πνεῦμα Πατρὸς ὀνομάζομεν. Ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν, Πνεῦμα δὲ Υἱοῦ ὀνομάζομεν.*“ (M. 130, 113.) Wie man auch immer diese Worte im Sinne des Damaskeners erklären mag: daß Euthymios damit den Ausgang des hl. Geistes aus dem Sohne leugnen wollte, beweist zur Genüge der 13. Titel der *Panoplia*. Zur Sache vgl. Pohle, *Lehrb. d. Dogmatik*, Bd. I[4], S. 317 (1908).

der Väter dieses Geheimnis dem Verstande in etwa näher zu bringen. Er vergleicht die drei göttlichen Personen mit drei Lampen, deren Licht zu einer Lichtfülle sich vereint; mit dem Regenbogen, der in verschiedenen Farben schillert; mit dem Ursprung der Quelle, der Quelle und dem Strom; mit der Sonne, dem Sonnenstrahl und Sonnenlicht; mit dem menschlichen Geiste, der im Gedanken ein geistiges Wort erzeugt, das dann als Hauch im gesprochenen Wort seinen Ausdruck findet. Daß aber diese Analogien nicht im mindesten an die Wahrheit heranreichen, und daß keines von den geschaffenen Dingen uns einen Schlüssel für das Geheimnis der Trinität bieten kann, bekennt Euthymios mit den Worten des Gregorios von Nazianz, der von sich sagt (M. 36, 169 A): „Als ich mit geschäftigem Geiste mancherlei bei mir erwog und überall meinen Geist hinlenkte, um ein Gleichnis für diese große Sache zu suchen, da fand ich nichts unter den geschaffenen Dingen, womit man die göttliche Natur vergleichen könnte. Denn wenn etwas in geringem Maße sich ähnlich erweist, so ist es doch zum größten Teile unähnlich und zieht mich mit dem Gleichnis in die Tiefe.“[3])

§ 3.

Die Lehre von der Schöpfung.

(Titel 6.)

Die Schöpfungslehre, wie sie Euthymios in Zitaten aus Gregorios von Nazianz, Gregorios von Nyssa und Maximos darlegt, läßt sich in folgende Sätze kleiden: der Ratschluß der Schöpfung ist zurückzuführen auf die Güte Gottes. Wie nämlich das Gute überhaupt das Streben in sich trägt sich mitzuteilen, so ist es vor allem der unendlichen Güte Gottes eigen, die ihm innewohnenden Vollkommenheiten

[3]) M. 130, 84. — Im Anfang dieses Zitates lesen wir bei Euthymios: *πολλὰ διασκεψάμενος ... τῇ φιλοπραγμοσύνῃ τοῦ Υἱοῦ ...*; die richtige Lesart fordert aber, wie der Text des Gregorios beweist (M. 36, 169 A 3), statt *τοῦ Υἱοῦ* die Worte *τοῦ νοῦ*. Nach dieser Lesart ist deshalb auch die Übersetzung gegeben.

auch nach außen auszustrahlen. Das hat Gott getan durch die Schöpfung. Den Plan für die zu schaffenden Dinge fand er in sich selbst. Denn die klare Erfassung seines eigenen Wesens zeigte ihm die Formen und Grundzüge der Dinge, die sich durch die Schöpfung verwirklichen ließen. Nach diesen von Ewigkeit in ihm existierenden Formen (*θεῖοι λόγοι, προορισμοί, τὰ τῶν ὄντων παραδείγματα*) hat er alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge aus dem Nichts hervorgebracht. Zunächst schuf er eine ihm verwandte Natur, die geistige Natur der Engel. Aus ihrem Verweilen in Gottes Nähe sollte man schließen, sie seien unempfänglich für das Böse (*ἀκινήτους πρὸς τὸ κακὸν*) und nur dem Guten zugetan (*μόνην ἐχούσας τὴν τοῦ καλοῦ κίνησιν*) gewesen. Aber der Fall Lucifers und seines Anhanges zeigt, daß die von Gott geschaffenen Geister die freie Wahl hatten, sich für das Gute oder Böse zu entscheiden.

Um zu zeigen, daß er nicht bloß eine ihm verwandte, sondern auch eine ihm heterogene Natur hervorzubringen vermöge, schuf Gott an zweiter Stelle die materielle Welt, Himmel und Erde samt den Dingen, die zu ihrem Schmucke dienen. Dieser Teil der Schöpfung ist in der Tat ein beredtes Zeugnis für die Macht und Weisheit Gottes sowohl wegen der Schönheit und Planmäßigkeit, die die einzelnen Dinge zur Schau tragen, als auch wegen der wundervollen Harmonie, in der sich alle zu einem wohlgeordneten Ganzen zusammenschließen.

Den größten Beweis seiner Allmacht, Weisheit und Güte hat Gott indes geliefert durch die Erschaffung des Menschen. In ihm hat er die schärfsten Gegensätze, Materie und Geist, kunstvoll vereint und die Niedrigkeit gepaart mit würdevoller Größe. Durch seinen Leib ist der Mensch mit dem Staub der Erde verwandt, durch seine Seele Gottes Ebenbild; er ist zugleich sterblich und unsterblich, zugleich Untertan und König. Wie die Engel im Himmel, so sollte der Mensch auf Erden das Lob Gottes verkünden; aber auch er hat seinen freien Willen mißbraucht und durch die Übertretung des göttlichen Gebotes sich dem

Bösen zugewandt. Zur Strafe dafür ist er nun den vielfachen Mühseligkeiten und Leiden des Lebens preisgegeben, die ihm, wenn er im Guten verharrt hätte, vollständig erspart geblieben wären. Gott sah zwar diese Hinwendung des Menschen zum Bösen von Ewigkeit voraus, aber er hat ihn dennoch geschaffen, weil er wußte, daß er durch Buße wieder zum Guten zurückkehren werde.

§ 4.

Die Lehre von der Menschwerdung.

Titel 7.)

Die Autoren, denen Euthymios in der Lehre von der Menschwerdung folgt, sind Dionysios, die beiden Gregorios, Maximos, Johannes Dam., dazu andere nicht näher genannte. Der dogmatische Gehalt des 7. Titels ist kurz folgender: Der Mensch hatte gesündigt. Aber statt des Glückes, das die Sünde ihm bringen sollte, war unsägliches Elend seinem Ungehorsam auf dem Fuße gefolgt. Vertrieben aus dem Garten der Wonne, der Freundschaft Gottes beraubt, der Knechtschaft Satans verfallen, ging er einer traurigen Zukunft entgegen: die Erinnerung an sein früheres Glück weckte in ihm das Verlangen nach Erlösung.

Gott hatte auch Erbarmen mit der Menschheit und beschloß, sie in ihren früheren Zustand zurückzuversetzen. Aber seine Weisheit gebot ihm doch, nicht gleich nach dem Falle das Erlösungswerk an dem Menschen zu vollziehen, sondern es auf Jahrtausende zu verschieben. Wie die Ärzte ein Geschwür, das sich am Körper gebildet hat, nicht gleich entfernen, sondern erst dann, wenn alle unreinen Säfte sich in ihm zusammengezogen haben, so wollte auch Gott vorgehen bei der Heilung der menschlichen Seele vom Krankheitsstoff der Sünde. Erst sollte die Sünde nach allen ihren Gattungen in der Menschheit sich auswachsen, und wenn dann jede Art der Bosheit von dem Menschen versucht und das Elend bis zum Höhepunkt gesteigert sei, dann wollte Gott eingreifen und

durch die Erlösung eine vollständige Heilung von der Krankheit der Sünde an der Menschheit vollziehen.

Von den mannigfachen Mitteln und Wegen, die ihm zur Verfügung standen, um das beschlossene Erlösungswerk zur Ausführung zu bringen, wählte Gott die Menschwerdung einer der drei göttlichen Personen. Daß gerade die zweite Person für diese Aufgabe sich bereit erklärte, war besonders entsprechend. Denn da ja der Logos der Sohn des Vaters von Ewigkeit war, so war es für ihn am passendsten, daß er nun auch in der Zeit der Menschensohn werde. Er stieg deshalb, als der für die Erlösung bestimmte Zeitpunkt gekommen war, in den Schoß Mariens hinab, bildete sich in ihm einen menschlichen Leib, belebte ihn mit einer menschlichen Seele und verband diese volle menschliche Natur aufs engste und unzertrennlichste mit seiner göttlichen Person. Diese Einigung vollzog der Sohn Gottes zur selben Zeit, da die menschliche Natur grundgelegt wurde, so daß diese auch nicht einen Augenblick existierte, ohne die Natur des Logos zu sein. Die Art der Vereinigung war eine substantielle (*ἕνωσις οὐσιώδης*) im Gegensatz zu einer bloß äußerlichen Aneinanderfügung der beiden Naturen (*ἕνωσις κατὰ παράθεσιν*). Aber auch diese substantielle Vereinigung ist nicht etwa so aufzufassen, als sei die göttliche Natur in die menschliche oder die menschliche in die göttliche verwandelt oder schließlich aus beiden eine dritte (gemischte) gebildet worden; vielmehr blieben Gottheit und Menschheit gänzlich unversehrt fortbestehen und wurden ohne jede Veränderung (*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως*) aufs engste miteinander vereint in der einen Person des Logos (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*)[4]). Daraus folgen die beiden Grundwahrheiten, die bei dem Geheimnis

[4]) Über die Prägung und Bedeutung dieses Ausdruckes lesen wir bei Euthymios: „*Ἡ δὲ καθ' ὑπόστασιν (ἕνωσις) ἐπὶ μόνης λέγεται τῆς ἐν Χριστῷ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος. Ἐδογμάτισε δὲ ταύτην πρῶτος ὁ ἐν ἁγίοις Κύριλλος; Νεστορίου γὰρ κατὰ σχέσιν γενέσθαι τὴν ἕνωσιν τῶν ἐν Χριστῷ δύο φύσεων διδάσκοντος, αὐτὸς ἀντικαθιστάμενος τῇ τοιαύτῃ βλασφημίᾳ τὴν καθ' ὑπόστασιν εἰσήγαγε δηλοῦσαν, ὅτι κατὰ μίαν ὑπόστασιν ἦγον εἰς ἓν πρόσωπον ἡνώθησαν.*“ (M. 130, 250.)

der Menschwerdung vor allem im Auge zu behalten sind: Da nämlich einerseits die menschliche Natur in Christus keine eigene Subsistens hat (*οὐκ ἰδιοϋπόστατος*), sondern in der Person des Logos subsistiert (*ἐνυπόστατος*), so gibt es in Christus nur *eine* Person; da aber andererseits Gottheit und Menschheit auch nach der Vereinigung mit allen Proprietäten unversehrt fortbestehen, so ist Christus Träger zweier vollkommener Naturen, zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch.

Außer diesen Folgerungen aus der hypostatischen Union behandelt die *Panoplia* noch insbesondere zwei:

a) Das Ineinanderwohnen der beiden Naturen (*περιχώρησις*). — Dasselbe geht aus von der göttlichen Natur, indem diese die menschliche vollständig durchdringt, sie mit ihren eigenen Prärogativen ausstattet und dadurch vergöttlicht (*θείωσις*). Dagegen wird die göttliche Natur nicht von der menschlichen durchdrungen, sondern bleibt von den Regungen und Affekten des Fleisches vollständig frei, ähnlich wie die Sonne mit ihren Strahlen die Dinge durchdringt, ohne aber von ihnen selbst durchdrungen oder irgendwie verunreinigt zu werden.

b) Den gegenseitigen Austausch der göttlichen und menschlichen Attribute (*ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων*). — Wie weit ein solcher zuzugeben ist, wird bestimmt durch die beiden erwähnten Grundwahrheiten von der Verschiedenheit der Naturen und der Einheit der Person in Christus. Da auch nach der Vereinigung die Gottheit vollständig verschieden ist von der Menschheit, so können die Attribute der einen Natur nicht auch der anderen beigelegt werden, so daß es also unstatthaft ist, zu sagen: Die Gottheit hat gelitten, oder: Die Menschheit ist unerschaffen. Da aber andererseits beide Naturen in der einen Person des Logos subsistieren, so können dieser Person, mag man sie nun nach der einen oder anderen Natur benennen, die Attribute beider Naturen beigelegt werden. Man kann also sagen; Gott hat gelitten, dieser Mensch ist unerschaffen.

Aus der Natur des Erlösungswerkes, das durch das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes vollbracht werden

sollte, ergibt sich der Schluß, daß der Logos die menschliche Natur im Zustand der Leidensfähigkeit annehmen mußte. Deshalb war die menschliche Natur Christi all denjenigen Affekten unterworfen, die sich aus der menschlichen Natur von selbst ergeben und frei von Sünde sind (*πάθη φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα*), während die sündhaften Affekte (*πάθη διάβλητα*) vollständig von ihr ausgeschlossen bleiben, da diese eben auf dem freien Willen, nicht auf der Natur als solcher beruhen.

Was die *Panoplia* in der Behandlung der Lehre von der Menschwerdung über Maria sagt, läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen: Von Ewigkeit war Maria, die Jungfrau aus dem Geblüte Davids, von Gott zur Mutter seines Sohnes ausersehen. Nachdem sie ihre Zustimmung zu der ihr angetragenen Würde gegeben hatte, stieg der hl. Geist in sie hinab, reinigte sie dem Leibe und der Seele nach und verlieh ihr die Kraft, den Sohn Gottes zu empfangen und zu gebären. Sie ist die ganzheilige und allzeit unversehrte Jungfrau (*ἡ παναγία, πανένδοξος παρθένος, ἀειπαρθένος*) und im wahren und eigentlichen Sinne Gottesmutter (*κυρίως καὶ κατ' ἀλήθειαν θεοτόκος*).